

KANTS WEG  
von der  
TELEOLOGIE ZUR THEOLOGIE

Interpretationen zu Kants  
Kritik der Urteilskraft

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophischen Fakultät der Universität  
Köln

vorgelegt von  
Dietmar Lenfers  
aus Lüdinghausen

KANTS WEG  
von der  
TELEOLOGIE ZUR THEOLOGIE

Interpretationen zu Kants  
Kritik der Urteilskraft

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophischen Fakultät der Universität  
Köln

vorgelegt von  
Dietmar Lenfers  
aus Lüdinghausen

**Diese Kopie wurde nur zum eigenen  
und persönlichen Gebrauch angefertigt  
(§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes  
der Bundesrepublik) und darf nicht für  
gewerbliche Zwecke verwendet werden.**

140/765

Berichterstatter:

Prof. Dr. Karl-Heinz Volkmann-Schluck  
Prof. Dr. Ludwig Landgrebe

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 1965

Stadt- u. Univ.-Bibl.  
Frankfurt/Main

66/6001 X

## Inhalt

	Seite
Vorwort	1
<b>Einleitung</b>	
§ 1 : Das Ungenügen der transzendentalen Gottesbeweise	4
§ 2 : Die Wende zur Teleologie	13
<b>Erstes Kapitel</b>	
<b>Die Welt - Das Lebendige</b>	
§ 3 : Zweck und Zweckmäßigkeit	17
1. Die Begriffe	17
2. Zweckmäßigkeit und Theorie	18
3. Arten der objektiven Zweckmäßigkeit	23
4. Naturzwecke	27
§ 4 : Kritik der reflektierenden Urteilskraft	29
1. Die überlieferten Erklärungsversuche der Naturzwecke	30
2. Die Unmöglichkeit dogmatischer Aussagen in der Teleologie	33
3. Die Eigenart teleologischer Aussagen	38
§ 5 : Das menschliche Verhalten zum Seienden im ganzen	41
1. Theorie	43
2. Praxis	46
3. Teleologie	49
§ 6 : Versuch eines Überstiegs in die Metaphysik	54
1. Erstes Ergebnis: Bestimmbarkeit des Übersinnlichen	54
2. Physikotheologie	60
<b>Zweites Kapitel</b>	
<b>Der Mensch - Das Sittliche</b>	
§ 7 : Weitere Fragen der Teleologie	65
1. Die Natur als teleologisches System	65
2. Innere und äußere Zweckmäßigkeit	67
3. Form und Existenz als Zweck	69

	Seite
§ 8 : Der letzte Zweck der Natur	71
1. Der Mensch als oberstes Naturwesen	71
2. Glückseligkeit	73
3. Kultur	74
§ 9 : Natur und Freiheit	77
§ 10 : Der Endzweck der Schöpfung	85
1. Die Fragestellung	85
2. Der Mensch als moralisches Wesen	87
3. Endzweck und absoluter Wert	88
4. Zweiter Versuch eines Gottesbeweises	92
§ 11 : Vom Endzweck des Menschen	94
1. Zur Einführung in die moralische Teleologie	94
2. Gesetz und Endzweck	97
3. Endzweck und Willensbestimmung	99
 Drittes Kapitel	
Gott - Die Metaphysik	
§ 12 : Der moralische Beweis des Daseins Gottes	104
1. Darlegung des Beweises	104
2. Betrachtungen über die Struktur des Beweises	107
§ 13 : Der Glaube als philosophische Erkenntnis	116
1. Pragmatischer und praktischer Glaube	117
2. Wesensbestimmung des Vernunftglaubens	121
3. Von der Freiheit und Beständigkeit des Glaubens	124
§ 14 : Die Gestalt der Metaphysik	127
 Anhang	
Beobachtungen zur Textgeschichte	140
Zum Vernunftglauben	144
Literaturverzeichnis	147

"Ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben?"(1)

Unter allen Fragen, die den menschlichen Geist bewegen, nehmen diese beiden eine einzigartige Stellung ein. Man mag sie bejahen oder verneinen; der Versuch, seine Antwort zu rechtfertigen, stößt in beiden Fällen auf erhebliche Schwierigkeiten. Woher will man dieses Wissen schöpfen? Verzichtet man lieber auf eine Antwort, indem man sein Nichtwissen eingesteht, so bleiben diese Fragen dennoch in all ihrer Fragwürdigkeit bestehen. Diese kann ihnen gar nicht genommen werden. Denn es ist dem Menschen nicht möglich, sich ihnen gegenüber gleichgültig zu verhalten. Das Wissen um Gott und das Ende des menschlichen Lebens ist ja nicht nur ein Bescheidwissen, das zwar wünschenswert, aber letztlich für das Leben doch unbedeutend wäre. Das Ja, das Nein, und auch die zweifelnde Ratlosigkeit bestimmen dieses Leben in seinem innersten Verständnis und damit in seinem menschlichen Vollzug. Ginge es bei diesen Fragen allein um Erweiterung des Wissens oder um Orientierung im Hinblick auf eine bestimmte Handlung, dann könnte die Vernunft sich wohl bescheiden und davon Abstand nehmen. Da diese Fragen aber auf engste mit dem Sinn verknüpft sind, den wir selbst in Freiheit unserem Leben geben, kann die Vernunft sie nicht schlechtweg zur Seite schieben. Diese Zusammenhänge sind gemeint, wenn Kant von dem "praktischen Interesse" (2) spricht, das die Vernunft an diesen Fragen nimmt.

Kant hat seine gesamte philosophische Arbeit als Wegweisung zu rechtem menschlichen Leben verstanden. Er scheut sich nicht zu sagen, Philosophie gehe "auf die Nützlichkeit" (3). Der eigentliche Philosoph ist Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel (4). Dieser Dienst, den die Philosophie dem Leben zu leisten hat, wird auch auf der höchsten Stufe

---

(1) KrV B 831 Kants Schriften werden zitiert nach der Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. Bei den drei Kritiken wird die Randpaginierung angegeben, sonst der Band und die Seitenzahl.

(2) ebd. (3) Logik IX, 24 (4) ebd.

der Spekulation nicht aus den Augen verloren. Alle Metaphysik läuft zuletzt auf drei Kernprobleme hinaus: das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens (1). "Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist"(2). "Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus."(3)

Durch diese Hinordnung auf das Leben hat Kant der spekulativen Fragestellung eine unerhörte Dringlichkeit und Schärfe erteilt. Jede Stellungnahme der Vernunft angesichts dieser zentralen Fragen engagiert den Menschen in seinem Menschsein. Kant hat das zwar nicht so ausgedrückt. Er hat aber auf seine Weise sehr wohl erfaßt, was es mit dem auf sich hat, wofür unsere Zeit den Begriff des "engagement" geprägt hat. Darum dürfte es kein müßiges Graben in der Vergangenheit sein, wenn wir Kants Gedanken erneut nachzugehen versuchen.

In dieser Arbeit wird allein die Gottesfrage erörtert werden. Sie hat ja auch bei Kant den Vorrang; denn die Frage nach einem künftigen Leben gewinnt ihre Bedeutung erst im Gefolge der Frage nach dem Dasein Gottes.

Im vorgerückten Alter hat Kant sich noch einmal mit dem Gottesproblem auseinandergesetzt. Diese Gedanken hat er in der Kritik der Urteilskraft, namentlich der teleologischen Urteilskraft, bearbeitet. Wie intensiv sie ihn beschäftigt haben, läßt sich schon daraus ersehen, daß der Schluß dieses Werkes völlig in theologischen Betrachtungen aufgeht. Unser Ziel ist es, anhand der Kritik der Urteilskraft Kants Überlegungen zur Frage "Ist ein Gott?" darzustellen. (4)

---

(1) KrV B 7, B 395 Anm., B 826; KdU 465; u. a.

(2) KrV B 828      (3) Logik IX, 87

(4) Literatur, die diesen Fragenkreis oder dazugehörige Probleme thematisiert, ist kaum vorhanden. Andererseits findet sich in allen Gesamtdarstellungen der Lehre Kants einiges darüber, und ein sehr großer Teil der Kantliteratur betrifft die eine oder andere der hier besprochenen Fragen. Aus diesem Grunde beschränkt sich das Literaturverzeichnis auf jene Schriften, die zitiert werden oder denen ich Hinweise und Anregungen verdanke.

In der Absicht, Kant möglichst wortgetreu zu interpretieren, halten wir uns eng an den Text und die kantische Ausdrucksweise. Oft wird es sich empfehlen, Kant selbst zu Wort kommen zu lassen. Immer ist dabei auf die fortschreitende Entwicklung und Schattierung der Begriffe zu achten. Denn wegen ihres transzentalen Rückbezuges auf den Menschen geraten sie mit dem Verlauf des Gedankens selbst in eine eigenartige Bewegung, die beachtet werden muß, soll nicht alles in Widersprüchen enden. Da Kant in diesen Texten die Gottesfrage innerhalb einer Untersuchung über die Teleologie behandelt hat, ist es unsere besondere Aufgabe, Schritt für Schritt zu zeigen, wie die theologische Frage aus dem teleologischen Fragenkreis erwächst. Die fortlaufende Numerierung der Paragraphen soll ein äußeres Zeichen des Zusammenhangs der zu entwickelnden Probleme sein. Die Einteilung in drei Kapitel jedoch soll darauf hinweisen, daß die teleologische Betrachtung stufenweise fortschreitet. Der klassische Stufenbau Welt-Mensch-Gott erfährt in der Kritik der Urteilskraft eine neue Prägung: Ausgehend von den Organismen gelangt die fragende Vernunft über die Sittlichkeit des Menschen hin zu einer Erkenntnis des Übersinnlichen und dem Bekenntnis: "Es ist ein Gott."

## EINLEITUNG

### § 1: Das Ungenügen der transzentalen Gottesbeweise

In der Preisschrift vom Jahre 1791 (1) hat Kant noch einmal die spekulativen Gottesbeweise widerlegt. Was er in der Kritik der reinen Vernunft weitläufig ausgeführt hat, wird hier, vornehmlich in den Randmerkungen, in klarer Kürze dargestellt. Deshalb beschränken wir uns darauf, Kants Kritik an den ihm bekannten überlieferten Gottesbeweisen nur im Anschluß an die Preisschrift zu erläutern. Ein Abriß dieser Kritik ist nämlich unentbehrlich, um zu verstehen, warum Kant die Frage nach dem Dasein Gottes auf den verschlungenen Wegen der Teleologie verfolgt.

Da die Preisschrift nur wenige Jahre nach der Kritik der Urteilskraft geschrieben wurde und dieser inhaltlich nahe steht, werden wir im folgenden des öfteren Texte der Preisschrift ergänzend in unsere Interpretation hineinziehen.

"Die Vernunft will, in der Metaphysik, von dem Ursprunge aller Dinge, dem Urwesen, und dessen innerer Beschaffenheit sich einen Begriff machen." (2)

Die Vernunft hat sich diese Aufgabe nicht willkürlich gestellt, sondern sie ist ihr von ihrer Natur aufgegeben. Sie gehört zu den Fragen, die sie nicht abweisen kann (3). Das ist in der transzentalen Dialektik deutlich geworden.

---

(1) Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (hrsg. von Rink 1804) - Das Thema wurde am 24. Januar 1788 angekündigt; später wurde der Einsendetermin bis zum 1. Juni 1795 verlängert. Kants Aufzeichnungen stammen vermutlich aus den Jahren 1793/94.

(2) Preisschrift (PS) XX, 301    (3) KrV A VI

Man kann diese Aufgabe der Vernunft in zwei Fragen aufgliedern: Lassen sich alle Dinge auf einen gemeinsamen Ursprung, auf ein Urwesen zurückführen? Wenn das so ist, was kann dann von diesem Urwesen ausgesagt werden über die Bestimmung hinaus, Ursprung aller Dinge zu sein? Kürzer formuliert können wir so fragen: Gibt es ein Urwesen? Was ist es? Offensichtlich bedingen sich diese beiden Fragen nach dem Dasein und dem Wesen des ens originarium. Denn es wäre ja nichts erreicht, wenn wir den Beweis bis zu einem Etwas als Grund aller Dinge zu führen vermöchten, von dem wir nur sagen könnten, wie wir zu ihm gekommen sind, es aber darüber hinaus seinem Inhalt nach in keiner Weise fassen könnten. Also müssen beide Fragen zugleich beantwortet werden; sonst kommt gar keine Erkenntnis dieses Wesens zustande.

Das Ziel der Bemühungen der Vernunft ist aber gerade seine Erkenntnis. Denn eine Idee von ihm besitzt sie schon im voraus zu jeder metaphysischen Untersuchung. Von dieser Idee, die das Ideal der reinen Vernunft ist, schreibt Kant sehr eindrucksvoll: "Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft... Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist;..." (1) Zwei wesentliche Bestimmungen gehören zu dieser Idee: Das Urwesen muß notwendig sein, und die Fülle des Seins selbst sein, so daß außer durch es selbst sonst nichts ist. Diese beiden Bestimmungen meint die Schulsprache der Metaphysik mit den Begriffen "necessarium" und "realissimum".

Da diese Bestimmungen aber nur eine Idee betreffen, wird die Frage nach der inneren Beschaffenheit des Urwesens durch sie keineswegs überflüssig. Denn eine Idee kann keine Erkenntnis abgeben; sie ist und bleibt ein "Problem ohne alle Auflösung" (2). Die besondere Problematik eines

---

(1) KrV B 641

(2) KrV B 384

Gottesbeweises erwächst daraus, daß die Frage nach dem Dasein Gottes mit der nach dem Gottesbegriff in eine verwoben ist.

Da wir von dem Urwesen keine Anschauung haben können, muß seine Erkenntnis, wenn überhaupt, diskursiv vollzogen werden. Folglich ist es uns unmöglich, die Fragen nach dem Dasein und der inneren Beschaffenheit zugleich in einem Gedankengang zu beantworten. Unser Denken muß notwendig schrittweise erfolgen. Zwei mögliche Weisen des Vorgehens bieten sich an. Entweder frage ich zuerst, wie ein Wesen beschaffen sein müßte, um als Ursprung aller Dinge zu gelten, und versuche dann, von dieser Beschaffenheit ausgehend seine Existenz zu erweisen. Das ist der "eigentlich-ontologisch genannte Beweis"(1). Oder ich gehe von den zufällig seienden Dingen zurück zu ihrem notwendig seienden Ursprung, um dann aus der Tatsache des notwendigen Seins auf die begriffliche Bestimmung des Wesens zu schließen, das auf solche Weise ist. Dieser Beweis heißt "metaphysisch-kosmologisch" (2). Eine dritte Beweismöglichkeit kann es nicht geben, wenn der Beweis keine bestimmte Erfahrung zu Hilfe nehmen, sondern metaphysisch, a priori, geführt werden soll.

Beachtenswert ist der Aufbau der beiden Beweise. Jeder besteht aus zwei Teilen. Die erste Überlegung beantwortet jeweils eine der beiden Ausgangsfragen. Daraus wird dann in dem entscheidenden zweiten Schritt die Antwort auf die andere Frage abgeleitet.

Als hervorragendster Vertreter der ersten Beweisart wird Leibniz namlich erwähnt. Wir brauchen hier jedoch nicht auf das Besondere seiner Beweisform einzugehen, da es uns nur auf die Grundstruktur des Beweises ankommt. - Das Urwesen kann nur als metaphysisch allervollkommenstes Wesen gefaßt werden. Da es ein Seiendes sein soll, muß es als Realität gedacht werden; insofern es aber ein Unbedingtes ist, wird es als Etwas vorgestellt, das das All der Realität enthält. Das erscheint selbstverständlich, wenn wir an die Begriffsbildung denken. Denn wenn wir uns einen Begriff von einem Dinge machen, bestimmen wir das Ding, indem wir es gegen anderes abgrenzen. Dieses Andere wird immer unbestimmt

---

(1) KdU 469 (2) ebd.

und unbegrenzt mitgesetzt und erscheint so als die Fülle der Realität. Dem Begriff eines jeden Dinges liegt der Urbegriff von einem allerrealsten Wesen zu Grunde als der Hintergrund, auf dem der Begriff der Dinge, durch Negationen abgegrenzt, definiert ist. Dadurch werden wir dazu geführt, das Wesen, das als Ursprung und Untergrund aller Wesen angesehen werden soll, als allerrealstes Wesen zu bestimmen.

Von diesem Begriff des Urwesens wird nun auf seine Existenz geschlossen. Es ist das bekannte ontologische Argument: "Ein metaphysisch aller-vollkommenstes Wesen muß notwendig existieren, denn wenn es nicht existierte, so würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich die Existenz, fehlen"(1). Kant hat jedoch schon am Anfang seiner philosophischen Arbeiten mit aller Deutlichkeit betont, daß Existenz nicht eine Vollkommenheit unter anderen ist (2). Sie ist die Position aller im Begriff enthaltenen Vollkommenheiten, ohne selbst im Begriff enthalten zu sein. Die Voraussetzungen des obigen Beweises sind darum grundfalsch. Sie zerstören den Seinsbegriff als Setzung, indem sie die Existenz einer der im Begriff erfaßten Vollkommenheiten sein lassen. Dadurch aber ist das Sein aus seiner Stellung als Gründendes verdrängt und zu einem Teilaспект des Dinges geworden. Es wird auf diese Weise in seiner Wesensart verkehrt. Damit ist eine Verwirrung des Seins selbst heraufbeschworen.

Das Mühen um einen Gottesbeweis entspringt nicht der Neugier der Vernunft, sondern einem tiefen Bedürfnis nach Verständnis der Welt, in der es zu leben gilt. Vom absolut Höchsten, Unbedingten, von Gott her soll die lebensnotwendige Einsicht in die Zusammenhänge alles Seienden gewonnen werden. Wenn aber nun dieser Gottesbeweis durch seine tragende Voraussetzung selbst Verwirrung im Sein anstiftet, wie kann er dann Klarheit des Denkens und Handelns sicherstellen? - Er taugt nicht, und sein "Ungrund, sage ich, ist so einleuchtend, daß man sich bei die-

---

(1) PS XX, 303      (2) Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Beweisgrund) II, 70-77

sem Beweise, der überdem als unhaltbar von den Metaphysikern schon aufgegeben zu sein scheint, nicht aufhalten darf."(1)

Wird der metaphysisch-kosmologische Beweis Besseres zu leisten im stande sein? Genau besehen besteht er in der Umkehrung des ersten Beweises. "Man will den Beweis vermeiden, daß ens realissimum notwendig existiere, und beweiset lieber, daß, wenn ein solches (-ein notwendig Existierendes-) existiert, es ein realissimum sein müsse." (2) Wie der ontologische erfolgt auch dieser Beweis in zwei Schritten. Zunächst muß gezeigt werden, daß irgendetwas notwendig existiert; dann wird dessen Beschaffenheit ausgemacht.

Der Beweis geht von der Erfahrung der Dinge aus. Er beruht nicht ausschließlich auf Begriffen wie der ontologische. Dadurch scheint er zunächst an Beweiskraft zu gewinnen. Die benötigte Erfahrung ist allein die ganz allgemeine Feststellung: es existiert etwas. Daher bleibt der metaphysische Charakter des Beweises gewahrt. Dennoch bedeutet es eine gewisse Trübung, daß er die Welt zu Hilfe nehmen muß. Denn die Notwendigkeit des unbedingt existierenden Wesens, die auf dieser Basis erschlossen wird, bleibt doch in einer Weise eingeschränkt. Als schlechthin notwendiges Wesen nämlich läßt sich das Unbedingte von diesem Ausgangspunkt aus nicht erkennen, weil der Beweis auf der Hypothese fußt, daß etwas existiert, was zwar tatsächlich der Fall ist, aber keineswegs als notwendig eingesehen werden kann.(3) - Vorläufig genügt es, diese Problematik anzudeuten.

Wir können nun den ersten Schritt des Beweises mitvollziehen. Etwas existiert. Das muß durchaus eingeräumt werden, da uns im Selbstbewußtsein ein Dasein gegeben ist.(4) Weil es also Existierendes gibt, weil alle Existenz entweder notwendig oder zufällig sein muß, weil aber alle zufällige Existenz immer eine Ursache voraussetzt, die nur in einem notwendigen Wesen ihren vollständigen Grund haben kann, so existiert ein notwendiges Wesen (5). Kant räumt dieses Ergebnis ein. "Nun müßte man also beweisen, daß Eines unter allem Existierenden schlechthin notwen-

---

(1) PS XX, 303 (2) PS XX, 331 (3) ebd. (4) KdU 469

(5) PS XX, 303

dig existiere, und das kann man auch wohl." (1)

Damit ist der Ausgangspunkt der zweiten entscheidenden Beweisstufe erreicht. Wie können wir herausfinden, welche Eigenschaften einem notwendigen Wesen als solchem zukommen? Bisher wissen wir von ihm nichts anderes, als daß es unbedingt seiner Existenz nach existiere. Es könnte die Materie, die Welt als Ganzes oder sonst irgendetwas sein. Das muß genauer bestimmt werden.

Wie können wir ein Wesen begrifflich fassen, so daß uns die Notwendigkeit seiner Existenz einsichtig wird? Die Unbedingtheit der Existenz läßt sich nur dann denken, wenn wir in dem Begriff des Wesens keinerlei Beschränkung zulassen, die immer etwas Zufälliges an sich haben und deshalb auf eine übergeordnete Ursache hinweisen würde. Ein Wesen ohne alle Einschränkung aber kann nur das Realissimum sein. Also "es liegt im Begriffe eines notwendig existierenden Wesens der Begriff der höchsten Realität, als die einzige Art, wie die absolute Notwendigkeit eines Dinges gedacht werden kann."(2)

Wie aber soll man sich das denken? Es ist unumgänglich notwendig geworden, zu klären, wie sich die Begriffe des necessarium und des realissimum zueinander verhalten. Da das notwendige Wesen nur auf eine einzige Weise, nämlich als allervollenkommestes Wesen verstanden werden kann, liegt es nahe, die beiden Begriffe für vertauschbar zu halten. Aber was folgt daraus? Wenn sie vertauschbar sind, dann muß sich ebenso wie das realissimum aus dem necessarium, so auch das necessarium aus dem realissimum ergeben. Damit jedoch stehen wir wieder an genau der gleichen Stelle wie im ersten Beweis. So kann es also nicht sein. Das ontologische Argument wurde ja bereits zurückgewiesen.

Läßt sich das Verhältnis von realissimum und necessarium aber nicht noch anders begreifen, so daß ihre Vertauschbarkeit nicht gegeben wäre? In diesem Falle würde sich eine Möglichkeit eröffnen, mit dem metaphysisch-kosmologischen Beweis zum Ziele zu kommen, ohne sich dabei

---

(1) PS XX, 331      (2) PS XXI, 332

die untragbare Hypothek des ontologischen Beweises aufzubürden. Kant führt diese Gedanken konsequent durch: "Sollte nun ein notwendiges Wesen in seinem Begriff schon die höchste Realität einschließen, diese aber nicht den Begriff einer absoluten Notwendigkeit, folglich die Begriffe sich nicht reziprozieren lassen, so würde der Begriff des realissimi conceptus latior sein, als der Begriff des necessarii, d.i. es würden noch andere Dinge als das necessarium, entia realissima sein können."(1) Denn gelten soll der Schluß vom necessarium auf das realissimum, aber nicht umgekehrt. Also muß der Begriff des realissimum umfassender sein. Das aber ist unmöglich. Denn eine Mehrzahl von entia realissima, von denen eines im Unterschied zu anderen ein necessarium sein könnte, ist ein Widerspruch.

In diesem Versuch, den Fehler des ontologischen Beweises zu umgehen, werden die beiden Grundbestimmungen des Göttlichen, die unbedingte Notwendigkeit und die Allheit, in der es jegliche Realität als Grund oder Inbegriff in sich befaßt, heillos auseinander gebrochen. Ein Gottesbeweis, der die Idee des Göttlichen zerstört, hat sich selbst aufgehoben. Er ist eine verwerfliche Fehlspekulation der Vernunft. Seine Schlüsse sind nur scheinbar. Das Ergebnis entlarvt seine Falschheit. Es bleibt allerdings noch die Aufgabe, den Ort des Fehlers aufzuzeigen.

Das grundsätzliche Unvermögen der Vernunft, Theologie zu treiben, wird erst erwiesen, wenn deutlich gemacht wird, warum diese beiden einzigen möglichen metaphysischen Gottesbeweise fehlschlagen müßten und warum sie keiner Verbesserung fähig sind.

Wenn man die beiden Beweise betrachtet, fällt zunächst die Gleichförmigkeit ihrer Bauart auf. Die gemeinsame Struktur des schrittweisen Vorgehens weist auf eine ungenannte Voraussetzung hin, die ihnen zu Grunde liegt und dieses Vorgehen überhaupt erst möglich macht. Mit dieser Grundannahme stehen und fallen die Beweise. Nun ist aber diese Beweisführung in zwei Schritten nur unter einer Bedingung sinnvoll. Es muß vorausgesetzt werden, daß der Satz "Gott existiert" ein analytischer

---

(1) PS XX, 332 Der Text dieses Satzes mußte berichtigt werden. In allen Ausgaben heißt es: "d.i. es würden noch andere Dinge als das realissimum, entia necessaria sein können." Aus dem Sinn ergibt sich aber eindeutig, daß hier eine Verwechslung vorliegt, vermutlich ein Schreibfehler Kants.

Satz ist. Denn nur in diesem Falle kann es möglich sein, aus dem Subjektbegriff das Prädikat zu entwickeln, oder, in dem Sonderfall des Absoluten, zu einem Prädikat den bestimmten Subjektbegriff zu finden.

- Diese Voraussetzung ist jedoch unhaltbar. "Ein jeder Existentialsatz ist synthetisch, also auch der Satz, Gott existiert."(1) An dieser Tatsache scheitern die transzendentalen Gottesbeweise.

Das ist offensichtlich beim ontologischen Beweis. Beim metaphysisch-kosmologischen erscheint die gleiche Voraussetzung in einer subtileren Gestalt und bedarf einer Aufhellung.

Zn zwei kurzen, fast stichwurthaften Absätzen geht Kant daran, das "*πρῶτον ψεῦδος*"(2) des zweiten Beweises aufzudecken: Das necessarium enthält in seinem Begriffe die Existenz. Es meint also ein existierendes Ding. Ein existierendes Ding ist qua individuum seiner inneren Beschaffenheit nach durchgängig bestimmt. Folglich muß auch der Begriff des Dinges in dem Begriff des necessarium enthalten sein und sich daraus ableiten lassen, und zwar kann er daraus allein als realissimum abgeleitet werden. Dieser Schluß ist falsch. Er wäre richtig unter einer Bedingung, nämlich wenn vorausgesetzt werden dürfte, daß wir die Existenz eines necessarii als eines solchen schlechtweg und ohne alle Bedingung einsehen könnten. Es steht außer Zweifel, daß unter dieser Voraussetzung der einzige Begriff, der ein necessarium einsehen läßt, der des realissimum ist. Was aber ist diese Voraussetzung anders als eine Umformulierung der Annahme, Existentialsätze seien analytisch? Denn Existenz schlechtweg und ohne alle Bedingung erkennen, heißt sie aus dem Begriff erkennen.

Fällt diese Voraussetzung weg, so besteht weiter keine Berechtigung mehr, von necessarium auf das realissimum zu schließen. Damit ist eines deutlich geworden: Beim metaphysisch-kosmologischen Beweis liegt der entscheidende Fehler an der gleichen Stelle wie im ontologischen Beweis. Es liegt ein verengter Seinsbegriff vor. Weil der Fehler den Grundvoraussetzungen der Beweise anhaftet, ist es grundsätzlich un-

---

(1) PS XX, 331

(2) PS XX, 332

möglich, ihn daraus zu entfernen und sie schließlich doch noch beweiskräftig zu machen.

Der Grundfehler ist aufgefunden. Es mag aufschlußreich sein, nun in diesem Licht auf einige Eigentümlichkeiten des metaphysisch-kosmologischen Beweises zurückzublicken.

Jetzt läßt sich seine größere Scheinbarkeit besser verstehen. Durch den Rückgriff auf die Erfahrung sucht der Beweis im Anfang die verhängnisvolle Voraussetzung zu vermeiden. Wie gezeigt, wird die Erkenntnis schlechthiniger Notwendigkeit des Urwesens, wie sie nur aus dem Begriff gewonnen werden kann, durch den Ansatz des Beweises ausgeschlossen. Im weiteren Verlauf wird die Voraussetzung jedoch stillschweigend eingeführt.

Verständlich werden jetzt auch die eigenartigen Widersprüchlichkeiten, die entspringen, wenn man den Beweis als mit dem ontologischen nicht konvertierbar durchführen will.

Schließlich wird sichtbar, daß sich die These von dem analytischen Charakter der Existentialsätze durch die Verkennung der Natur des Begriffes "Notwendigkeit" auswirkt. Denn gewiß bezieht sich der Begriff des necessarium auf ein existierendes, durchgängig bestimmtes Ding. Er begreift dieses Ding aber in der Weise eines Modelitätsbegriffes (1). Er besagt allein etwas über die Verknüpfung der Vorstellung des Dinges mit dem Erkenntnisvermögen und enthält gar keine Dinges-Beschaffenheit. "Die Notwendigkeit des entis originarii ist nichts als die Vorstellung seiner unbedingten Existenz."(2) Also können wir daraus nicht im mindesten auf Bestimmungen schließen, die unsere Erkenntnis des Urwesens über die Vorstellung seiner notwendigen Existenz erweitern und also eine Art von Theologie begründen könnten.(3)

Die transzendentalen Gottesbeweise sind haltlos, unhaltbar und nicht zu berichtigen.(4) Der Vernunft bleibt aber die beunruhigende Frage:

---

(1) PS XX, 304      (2) PS XX, 330      (3) PS XX, 304

(4) Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, die Richtigkeit dieser Kritik Kants zu prüfen. Das ist bereits in vielen Abhandlungen unternommen worden.

"Ist ein Gott?" Bestehen noch methodische Möglichkeiten, eine Antwort auf diese Frage zu finden? An einer Stelle der Metaphysik der Sitten beschreibt Kant, wie er vorgeht. "Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn interessiere, das eine oder das andere... anzunehmen, und dies... entweder um sich bloß ein gewisses Phänomen ... zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen..."(1). Der erste Fall muß ausscheiden, denn "für die Theorie der Natur oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben" ist durch die Annahme eines göttlichen Welturhebers "nichts gewonnen"(2). Ob jedoch das Streben nach Zwecken uns zu einer Antwort verhelfen kann, verdient nähere Beachtung.

### § 2: Die Wende zur Teleologie

Kant unterscheidet in der Physik und auch in der Metaphysik zwei Wege, auf denen man zu Erkenntnissen gelangen kann (3). Der erste ist der bloß theoretische Weg. Er ist der vornehmlichste, "denn mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturuntersuchung zuerst nach Theorie und nur später nach Zweckbestimmung (4)". Wie gezeigt wurde, läßt sich jedoch auf diesem Wege in der Frage der Gotteserkenntnis nichts ausrichten. Der andere Weg ist der teleologische. In ihm wird von Zwecken auf deren Urheber geschlossen. Das Besondere dieses Weges liegt darin, daß überhaupt Zwecke erkannt werden. Wenn dieser Weg in der Metaphysik dienen soll, müssen die Zwecke a priori sein. "Daß es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch a priori einsehen."(5) In der Sittlichkeit aber ist der Begriff eines praktischen Zwecks a priori gegeben. Damit ist grundsätzlich die Möglichkeit einer metaphysischen Nachforschung auf dem Wege der Teleologie eröffnet.

---

(1) Metaphysik der Sitten (MS) VI, 354 "Beschluß" der Rechtslehre

(2) KdU 365

(3) Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie VIII, 159

(4) ebd. (5) ebd. VIII, 182

Um verstehen zu können, wie sich der teleologische vom theoretischen Weg abhebt, welcher Erkenntniswert und welche Besonderheiten ihm zukommen, muß zuvor kurz der Ort angedeutet werden, den die Teleologie in Kants System einnimmt.

In der Metaphysik geht es um das eigentliche Problem der Vernunft, "um den größten, ja, alleinigen Endzweck, den die Vernunft in ihrer Spekulation je beabsichtigen kann", so daß "alle Menschen, mehr oder weniger, daran Teil nehmen"(1). Die menschliche Vernunft ist so beschaffen, daß sie nicht zur Ruhe kommt, bevor sie das Unbedingte erfaßt hat. Dieses ist aber in der Sinnenwelt schlechterdings nicht anzutreffen, sondern muß notwendig im Übersinnlichen gesetzt werden. Somit ergibt sich folgende Definition, welche anzeigen, was man mit der Metaphysik eigentlich will: "Sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten"(2).

Um diesen erkenntnismäßigen Schritt zum Übersinnlichen mit Sicherheit vollziehen zu können, hat vorher "die Ausmessung des Verstandesvermögens und seiner Prinzipien mit Ausführlichkeit und Sorgfalt"(3) zu geschehen. Diese Arbeit der Ontologie ist in der Transzentalphilosophie mit aller Vollständigkeit geleistet worden. Sie löste die Aufgabe: "Wie ist aus synthetischen Urteilen ein Erkenntnis a priori möglich?"(4) Was den Umfang des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft betrifft, so führt die Untersuchung zu dem Ergebnis, "1. daß die Vernunft, als Vermögen der Erkenntnis der Dinge a priori, sich auf Gegenstände der Sinne erstrecke, 2. daß sie in ihrem theoretischen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretischen Erkenntnis desjenigen fähig (sei), was kein Gegenstand der Sinne sein kann."(5) Denn "damit eine Vorstellung Erkenntnis sei (ich verstehe aber hier immer ein theoretisches, dazu gehört Begriff und Anschauung von einem Gegenstande in derselben Vorstellung verbunden)"(6). Daher beruht die Möglichkeit jeglicher Erkenntnis a priori überhaupt auf dem Vorhandensein reiner Begriffe und reiner An-

---

(1) PS XX, 259

(2) PS XX, 260

(3) ebd.

(4) PS XX, 266

(5) PS XX, 273

(6) ebd.

schauung. Somit wird die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit entscheidend bedeutsam, eine "Angel"(1) der ganzen Metaphysik. Da nun Raum und Zeit Anschauungsformen sind, "beide aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen: so ist unser theoretisches Erkenntnis überhaupt, ob es gleich Erkenntnis a priori sein mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, und kann innerhalb dieses Umfangs allerdings dogmatisch verfahren."(2) Unsere Erkenntnis des Sinnlichen ist damit gesichert.

Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit weist notwendig auch aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare hin. Denn mit sich bringt sie die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Der Sinnenwelt steht ein mundus noumenorum gegenüber. Ferner ist jeder Abschnitt des Raumes und der Zeit so beschaffen, daß er jeweils eines größeren als seiner Bedingung bedarf. Dadurch wird die Vernunft vor eine unendliche aufsteigende Reihe einander übergeordneter Bedingungen gestellt, welche ihre Forderung des Unbedingten niemals befriedigen kann. Während sie nun in dieser Reihe vom Bedingten zum Bedingenden immer weiter fortschreitet, verwickelt sie sich in merkwürdige Widersprüche, welche sich teils aus "der Zusammensetzung oder Teilung des Gleichartigen", teils aus "der Gründung der Existenz des Bedingten auf die unbedingte Existenz"(3) ergeben. Diese Antinomien scheinen notwendig den skeptischen Stillstand der Vernunft zu bewirken, würde nicht die Kritik durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung einen Ausweg bieten und auf diesem Wege schließlich dogmatische Fortschritte der Vernunft ermöglichen, "wenn es sich nämlich hervor tut, daß ein solches Noumenon, als Sache an sich, wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht, erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist. Freiheit der Willkür ist dieses Übersinnliche."(4)

Dadurch ist uns auch die Wirklichkeit des Übersinnlichen gesichert, zwar nicht durch theoretische Prinzipien, sondern durch das sittliche Bewußtsein. Die Kausalität aus Freiheit ist ein Faktum, dessen wir uns un-

---

(1) PS XX, 311

(2) PS XX, 274

(3) PS XX, 288

(4) PS XX, 292

mittelbar bewußt sind. Wir haben von ihm keine Erkenntnis, - dazu müßte uns Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit geben sein -, aber wir haben die praktische Gewißheit, daß es so ist. Die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, ist die andere "Angel"(1) der Metaphysik. In der Freiheit besitzen wir ein praktisch-dogmatisches Erkenntnis des Über-sinnlichen.

Was ist damit für die Metaphysik gewonnen? Sie ist ja eine theoretische Wissenschaft. Daher ergibt sich nun die Frage, ob sich die gesicherte Erkenntnis des Sinnlichen mit der praktischen Gewißheit, die wir dank der Freiheit vom Übersinnlichen haben, in einer Weise vereinen lasse, durch die der Überstieg zum Übersinnlichen erkenntnismäßig vollzogen und so die "eigentliche Metaphysik" (2) zustande gebracht werden kann. Die beiden verschiedenartigen "Angeln", um die die Metaphysik sich dreht, müssen auf einer Ebene zusammengespannt werden. Der Begriff der Zweck-mäßigkeit ist fähig, diese Verstrebung zu bewirken.

Dieser ist ein eigenartiger, zur Erkenntnis der Natur gehöriger Begriff, "der eigentlich zwar kein Bestandteil der Erkenntnis des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnisgrund ist, und zwar der theoretischen, aber in so fern doch nicht dogmatischen Er-kenntnis"(3). Dieser Begriff ist fähig, die vermittelnde Funktion auszu-füllen, weil er einerseits theoretisch, andererseits aber mit dem prak-tischen Vermögen verbunden ist:"Die Möglichkeit a priori einer solchen Vorstellungsart, welche doch noch kein Erkenntnis ist, gründet sich da-rauf, daß wir in uns selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken (nexus finalis) wahrnehmen." (4) Die Bestätigung ihrer Notwendigkeit erhält die teleologische Vorstellungsweise - wie der Verlauf der Untersu-chung zeigen wird- erst durch das Vorkommen gewisser Naturprodukte, die von der menschlichen Vernunft durch den bloßen Aufweis der Wirk-ursachen ihrer Hervorbringung weder erklärt noch überhaupt begriffen werden können. Derart sind die Lebewesen. Daher findet unser Fragen nach den Zwecken seinen Ausgangspunkt in einer Betrachtung des Leben-digen.

---

(1) PS XX, 311

(2) PS XX, 265

(2) PS XX, 293

(4) PS XX, 294

## Erstes Kapitel

### DIE WELT - DAS LEBENDIGE

Leben und Tod, Geburt und Sterben stellen die menschliche Existenz in ein unbegreifliches Geheimnis. Jede Religion ist mit diesem Geschehen wesentlich verbunden. Das philosophische Denken wurde von jeher von ihm angeregt und herausgefordert. Denn das Rätselhafte will erforscht sein.

Zielgerichtet zu sein ist ein Grundzug des Lebens. Dieser Zug offenbart sich mit aller Deutlichkeit in dem fundamentalen Trieb zur Selbst-erhaltung. Das Lebendige will sich selbst. Es ist selbst Ziel. Wie könnte sich auch die Materie auf die Weise des Lebendigen zusammenfügen, sollte nicht das Lebewesen sein? Wie aber kann Materie, und sei sie auch lebend, ein Ziel haben? Was heißt hier eigentlich Ziel? Warum will das Lebendige sich selbst? Warum sollte überhaupt ein Lebewesen sein? Sobald wir über Lebendiges nachzudenken beginnen, wird ein Strudel von Fragen ausgelöst, von dem kein Ende abzusehen ist. Denn welche Antwort kann das Warum-fragen endgültig zum Stand bringen? Auch hier drängt unsere Vernunft immer weiter zum Unbedingten.

Bei der Betrachtung des Lebendigen wird die Warum-Frage unausweichlich. Denn ohne den Gesichtspunkt der Zielgerichtetheit lässt sich ein Lebewesen gar nicht verstehen. Um uns in den damit verbundenen Problemen nicht zu verfangen, müssen zuvor einige Grundbegriffe erläutert werden.

#### § 3: Zweck und Zweckmäßigkeit

##### 1. Die Begriffe

Was wir hier Ziel nennen, heißt bei den Griechen *τέλος*. Es ist das, worin eine Handlung sich vollendet, insofern sie im fertigen Bewirkten ihr Ende findet. Ein Wirken, das auf ein *τέλος* gerichtet ist, wird von Anfang an durch dieses Ende bestimmt. Darum wird das *τέλος* treffend als Endursache bezeichnet. Sofern der Begriff eines Gegenstandes Endursache seines Entstehens ist, nennt Kant den Gegenstand Zweck. Die Theologie betrachtet die Natur unter dem Gesichtspunkt der Zwecke.

Der Zweckbegriff ist uns ursprünglich aus dem Bereich des Praktischen bekannt. Wir bezwecken etwas mit unserem Tun, wenn die Vorstellung des Ergebnisses unseres Tuns dieses Tun hervorruft und lenkt. Ein Zweck also ist etwas, das nur wirklich werden kann, indem es beabsichtigt ist. Es wird in die Sicht genommen, bevor es ist; seine Vorstellung geht seiner Wirklichkeit voraus. Durch die Blickrichtung wird das Handeln auf etwas gerichtet. So hat die Vorstellung eine bestimmende Funktion bei dem Verwirklichen des Vorgestellten.

Der Einfluß, den die Wirkung als vorgestellte auf ihr Wirklichwerden ausübt, heißt Zweckmäßigkeit. Zweckmäßigkeit besagt also eine Art von Kausalität, nämlich die Weise, wie der Begriff eines Gegenstandes die Ursache ebendesselben ist.(1)

## 2. Zweckmäßigkeit und Theorie

Wo von Zweckmäßigkeit die Rede ist, liegt immer ein kausales Verhältnis von der Vorstellung des Ergebnisses eines Wirkens und diesem Ergebnis selbst vor. Im Bereich des Praktischen sind wir selbst die Vorgestellten und Wirkenden. Darum liegt hier unsere ursprüngliche Erfahrung der Zweckmäßigkeit. Aber Zweckmäßigkeit ist deswegen nicht ausschließlich an diesen Bereich gebunden. Denn wir können das Subjekt des Vorgestellens und Wirkens außer uns legen.

---

(1) vgl. KdU 32; Kants Begriff "Zweckmäßigkeit" ist weiter als der der heutigen, technisch-praktischen Umgangssprache. Wir nennen Zweckmäßigkeit die Beschaffenheit der Dinge, wodurch sie zuträgliche Mittel zur Erreichung eines Beabsichtigten sind. Zweckmäßig ist, was, am Zweck gemessen, zu dessen Beförderung geeignet ist; unzweckmäßig, was ungeeignet oder hinderlich ist; zwecklos ist ein Tun, das keinen Erfolg verspricht. - Zu Kants Begriff vgl. Giorgio Tonelli, Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft. Kant-Studien 49/1957-8/154-166 Tonelli glaubt 9 verschiedene geschichtliche Entwicklungsstufen unterscheiden zu können. Die im folgenden vorgelegte Gliederung des Begriffs deckt sich in fast allen Punkten mit dem Schema VIII Tonellis.

Wie ich Dinge als Zwecke anderer Menschen, die mir unbekannt bleiben, ansehen kann, so kann ich sie auch als Zwecke eines schlechthin Unbekannten betrachten. So wird der Gedanke der Zweckmäßigkeit auch im theoretischen Bereich möglich. Allerdings wird die Zweckmäßigkeit hier immer nur vorgestellt sein. Denn sie zu erkennen, wird deshalb unmöglich sein, weil der Träger des zweckgeleiteten Wirkens hier nicht der Mensch ist, wir aber sonst kein Subjekt kennen, dem die Fähigkeit solchen Wirkens eignet.

Ist diese Vorstellung von Zweckmäßigkeit eine willkürliche gedankliche Konstruktion, oder haben wir einen Grund, der diese Vorstellung berechtigt oder gar erfordert? Wo wäre dieser Grund zu suchen? Er müßte entweder in unserem Erkenntnisvermögen liegen oder in dem Gegenstand, an dem Zweckmäßigkeit vorgestellt wird, wobei dann freilich zu beachten bleibt, daß dieser als Erscheinung nicht unabhängig vom Erkenntnisvermögen ist. Dementsprechend würden sich zwei Weisen von Zweckmäßigkeit unterscheiden lassen: die subjektive und die objektive Zweckmäßigkeit.

Läßt sich in unserer Vernunft, ungeachtet der Natur der einzelnen Gegenstände, ein Grund ausfindig machen, der uns veranlaßt, Dinge zu betrachten, als seien sie von einer verständigen Ursache nach einer voraufgehenden Idee bewirkt? Wenn der Grund einer solchen Betrachtungsweise in der Natur unserer Erkenntniskräfte läge, müßte diese Vorstellung sich auf den gesamten Bereich unserer Erkenntnis erstrecken und die Natur im ganzen betreffen. Denken wir uns nun tatsächlich die Natur im ganzen unter dieser Vorstellung? Wir sind uns dessen nicht unmittelbar bewußt. Wenn wir jedoch auf unser Erkennen und seine leitenden Grundsätze reflektieren, zeigt sich, daß nicht wenige dieser Grundsätze in der Vorstellung einer Zweckmäßigkeit der Natur wurzeln.

Wo liegt der Ursprung etwa folgender Sätze: "Die Natur nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniae); sie tut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen noch der Zusammenstellung spezifisch verschiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannig-

faltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Prinzipien (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)"<sup>(1)</sup>. Sie können keine empirischen Sätze sein; denn als solche könnten sie nicht die Notwendigkeit enthalten, mit welcher sie dem Gebrauch der Vernunft Richtlinien erteilen. Folglich müssen sie Prinzipien a priori sein. Wir wollen versuchen, ihr Wesen aufzuhellen.

Was leisten diese Sätze für unser Denken? Geben wir einmal ihre Verbindlichkeit auf. Was folgt dann? In unser Naturverständnis könnte eine unbeschränkte Menge von Prinzipien einbrechen. Alle Ordnung und Einheit, die auf der Naturkonstanz beruhen, dürften dahinschwinden. Es bliebe eine ungeahnte Mannigfaltigkeit der Natur in solcher Regellosigkeit, daß die Vernunft ihrer nicht Herr werden könnte. Im Einzelfall ließe sich kein Geschehen mehr als notwendig aufweisen. Gewiß, die Natur überhaupt würde weiterhin unter den Bedingungen der reinen Verstandesbegriffe stehen und insofern auch erkennbar sein. Aber die Ausprägungen, in denen die allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe verwirklicht sind, d.h. die Natur als durch die empirischen Gesetze bestimmte Natur, würden in eine Vielfalt auseinanderbrechen, wodurch ein System der Erfahrung nach den besonderen Naturgesetzen unmöglich sein würde. - Um also die Möglichkeit einer zusammenhängenden Erfahrung der Natur zu gewährleisten, ist ein Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Naturgesetze vorauszusetzen. Dieses geschieht in den erwähnten leitenden Grundsätzen.

Dieses Prinzip der Einheit muß uns allerdings unbekannt bleiben, weil empirische Gesetze als solche uns immer zufällig sind. Die Einheit des Zufälligen ist uns nicht einsichtig. Wir haben aber eine Möglichkeit, sie zu denken und uns vorzustellen. Die allgemeinen Naturgesetze haben ihren Grund im menschlichen Verstand. Die Einheit der Natur nach den verschiedenen allgemeinen Naturgesetzen ist durch unseren Verstand gegeben, der sie der Natur vorschreibt. Entsprechend denken wir uns die Einheit der Natur in Bezug auf die besonderen empirischen Naturgesetze eben-

---

(1) KdU XXXI

falls als durch einen Verstand gegeben, der freilich nicht der unsrige sein kann.

Da diese Einheit die Möglichkeitsbedingung einer zusammenhängenden Naturerfahrung unsererseits ist, haben wir Veranlassung, die Natur zu betrachten, als sei sie einheitlich aufgebaut mit der Absicht, eine für unseren Verstand erkennbare Ordnung zu haben. Was wir als mit Absicht gestaltet denken, heißt zweckmäßig. In dem Bedürfnis unserer Vernunft nach Erkenntnis durch ein einheitliches System haben wir also einen Grund, die Vorstellung von Zweckmäßigkeit auch im theoretischen Bereich zu verwenden, und zwar in der Gestalt einer durchgängig vorausgesetzten Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen.

Der transzendentale Charakter dieser Vorstellung von Zweckmäßigkeit wurde in der Ableitung deutlich. Ebenso klar zeigte sich, daß diese Vorstellung von Zweckmäßigkeit keineswegs Erkenntnis eines objektiven Sachverhaltes, sondern ein Prinzip zum Vernunftgebrauch ist. Da es darum geht, das Mannigfaltige der Natur zur faßlichen Einheit zu bringen, - welches die Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft ist, - muß das transzendentale Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur diesem Vermögen zugeordnet werden.

Wenn nach diesem Prinzip angenommen werden muß, die Natur im ganzen sei unserem Erkenntnisvermögen so angemessen, daß ein System der Erfahrung möglich ist, dann darf man a priori damit rechnen, daß einige ihrer vielen Produkte eine optimale Angemessenheit zu unseren Erkenntniskräften besitzen, wodurch diese in harmonische wechselseitige Tätigkeit versetzt werden. Gegenstände, an denen wir diese beschwingende Wirkung zu erfahren glauben, nennen wir schön. Auf Grund des transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur kann es keine Frage mehr sein, ob es diese besondere Zweckmäßigkeit, die wir als Schönheit erleben, in der Natur gebe oder geben könne, so sehr man sich im Einzelfall darüber streiten mag, wo eine derartige Übereinstimmung der Form eines Gegenstandes mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen vorliege.

Es war notwendig, auf den Begriff der subjektiven Zweckmäßigkeit schon hier näher einzugehen, weil er für die gesamte Teleologie wesent-

lich ist. Seine Verbindung mit dem Lebendigen ist zwar auf den ersten Blick noch nicht sichtbar; sie wird aber im Verlauf der Darstellung ans Licht treten.

Zwei Gründe wurden in Erwägung gezogen, welche der Vorstellung von Zweckmäßigkeit im theoretischen Bereich eine Berechtigung verschaffen könnten. Nach der Erörterung der subjektiven Zweckmäßigkeit ist nun zu fragen, ob ein Grund etwa in dem Gegenstand liegen könne, an dem Zweckmäßigkeit vorgestellt wird. Wieder stehen zwei Fragen auf: Sehen wir die *facto* innerhalb der Natur Dinge als Zwecke an, obgleich wir sie nicht für Zwecke menschlichen Handelns halten noch halten können? Mit welchem Recht tun wir das?

Zweifellos setzen wir bei der Betrachtung der Natur oft Zweckmäßigkeit in ihr voraus. Der Gedanke, die Dinge in der Welt seien füreinander da, ist uns so geläufig, daß wir uns nicht vor der Annahme scheuen: "Alles in der Welt ist irgendwozu gut, nichts ist in ihr umsonst"(1). Auf gewissen Gebieten der Naturforschung ist diese Maxime schlechthin unentbehrlich. Der Physiologe nämlich, der "Zergliederer der Gewächse und Tiere"(2), stellt neben den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre, "daß nichts von ungefähr geschehe"(3), einen zweiten, der ihm ebenso notwendig ist: In einem Lebewesen ist nichts umsonst. Ohne diesen Grundsatz besäße er keinen Leitfaden, wie er in dieser Wissenschaft bei der Naturbeobachtung vorzugehen habe.

Wir setzen also in der Natur schon immer Zweckmäßigkeit voraus. Wie kommen wir dazu? Sind wir imstande nachzuweisen, daß es in der Natur objektive Zwecke gibt? - Um die Schwierigkeit der Frage zu erfassen, muß man bedenken, was eigentlich bei der Annahme objektiver Zweckmäßigkeit vorausgesetzt wird. Dinge der Natur sollen Zwecke sein; darin soll überhaupt ihre Möglichkeit beruhen. Diese Zwecke sind nicht die unsrigen, sondern Zwecke der Natur. Die Natur aber ist uns gär nicht als intelligentes Wesen gegeben. Beim Zweck hingegen ist seine Vorstellung die Möglichkeitsbedingung seiner Wirklichkeit. Schon der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur scheint uns also in Widersprüche zu

---

(1) KdU 301

(2) KdU 296

(3) ebd.

verwickeln. Umso dringlicher wird die Aufgabe, diesen Begriff, den wir doch verwenden, auf seine Rechtmäßigkeit zu prüfen.

Aus dem Begriff der Natur als Gegenstandes der Erfahrung überhaupt läßt sich die objektive Zweckmäßigkeit in keiner Weise gewinnen. Denn die Natur konstituiert sich gemäß unseren reinen Verstandesbegriffen. Dazu gehört auch der Begriff der Kausalität, "daß nichts von ungefähr geschehe"(1). Aber dadurch konstituiert sich die Natur gerade anders, als wir sie durch die Vorstellung der objektiven Zweckmäßigkeit denken. Denn was nach dem Verstandesbegriff der Kausalität erkannt wird, leuchtet uns als notwendig ein, während ein Gegenstand, welcher als Naturzweck angesehen wird, sich gerade in dieser Hinsicht als höchst zufällig darstellt, so daß er auf Grund des allgemeinen Begriffes von Natur sich "auf tausendfache Art habe anders bilden können"(2). Daraus geht hervor, daß wir den Grund der Vorstellung von Zweckmäßigkeit nicht im Begriff der Natur zu suchen haben. A priori läßt sich der Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit nicht legitimieren.

Ebensowenig ist die Erfahrung dazu fähig. Denn die Erfahrung läßt immer nur Gegebenes sichtbar werden, ohne zu zeigen, warum es so sei; es sei denn, wir hätten den Begriff des Zwecks schon vorher in die Natur hineingelegt. Hier aber geht es darum, ob er sich dort herausnehmen lasse.

Da sich der Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit weder auf die Erfahrung noch a priori auf den Begriff der Natur gründen läßt, da er in sich Widersprüchliches zu enthalten scheint, und da wir ihn trotzdem haben, anwenden und auch als Grundsatz der Naturforschung brauchen, ist es notwendig, seine Problematik tiefer zu durchdenken. Zunächst sollen die verschiedenen Weisen seines Vorkommens dargestellt und der Ort seines notwendigen Gebrauchs untersucht werden.

### 3. Arten der objektiven Zweckmäßigkeit

Zweckmäßigkeit setzt immer ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis voraus.

---

(1) KdU 296

(2) KdU 269

Wo von Kausalität die Rede ist, geht es um die Existenz von etwas. Zweckmäßigkeit im eigentlichen Sinne kann also nicht vorliegen, wo nur von der Möglichkeit der Dinge gehandelt wird, wie zum Beispiel in der reinen Mathematik, welche sich nur mit der einem bestimmten Begriff korrespondierenden Anschauung befaßt.(1)

Zwar kann man auch geometrischen Figuren eine gewisse Zweckmäßigkeit zusprechen, insofern sie tauglich und angemessen sind, viele Probleme nach einem einzigen Prinzip aufzulösen oder andere abgezweckte Gestalten zu erzeugen. Die alten Mathematiker, namentlich Plato, empfanden große Bewunderung angesichts dieser unerwarteten inneren Zusammenhänge, wie sie z.B. die Geometrie des Kreises in sich birgt. Diese Zweckmäßigkeit wird nun wohl in den mathematischen Gebilden selbst und ihrem Verhältnis zueinander gefunden und muß daher unter die objektive Zweckmäßigkeit gefaßt werden. Aber es ist hier doch nicht so, daß die Vorstellung der Zweckmäßigkeit erst die Möglichkeit einer bestimmten Figur einsichtig werden läßt. Denn die Möglichkeit dieser Formen ist allein aus ihrem Konstruktionsprinzip heraus verständlich. Wenn sich dann daraus etwas ergibt, das in mancherlei Absicht zweckmäßig ist, so ist der Grund hiervon doch nicht den Figuren zu unterlegen. Da diese Art Zweckmäßigkeit sich aus dem zu Grunde gelegten Verstandesprinzip einsehen läßt, kann sie keinen Anspruch erheben, real zu sein; vielmehr handelt es sich in diesem Falle um eine formale, d.i. rein intellektuelle Zweckmäßigkeit(2).

Dennoch ist die Bewunderung, die sie auszulösen imstande ist, nicht unberechtigt. Denn wie jene Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum ist) mit dem Verstande vereinbar sei, bleibt uns im letzten doch unerklärlich, und -fügt Kant an- "für das Gemüt erweiternd, noch etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung ange troffen werden mag."(3)

Ganz anders als bei den geometrischen Figuren verhält es sich, wenn ich in einem abgegrenzten Raum außer mir unter existierenden Dingen

---

(1) vgl. KdU 279 Anm. (2) vgl. KdU 271-274 (3) KdU 277

Ordnung und Regelmäßigkeit antreffe, welche ich a priori aus meiner nach einer beliebigen Regel gemachten Umgrenzung dieses Raumes zu folgern nicht hoffen kann, "wie z.B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen."(1) Denn es sind existierende Dinge, "die empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine bloße nach einem Prinzip a priori bestimmte Vorstellung in mir"(2). Wenn an ihnen Übereinstimmung miteinander festgestellt wird, die insofern zufällig ist, als sie sich aus dem Begriff des Ganzen nicht ergibt, dann muß daran Zweckmäßigkeit vorgestellt werden. Diese ist jedoch nicht rein intellektuell und bloß formal, sondern sie ist eine reale, materiale Zweckmäßigkeit. Denn bei derartigen Gegenständen gehört der Gedanke der Zweckmäßigkeit mit zur Einsicht in die Möglichkeit ihrer Existenz. Wie nämlich sollten sie sonst in einer als zufällig zu beurteilenden Übereinstimmung sein? Um diese objektive materiale Zweckmäßigkeit kreist unsere Fragestellung.

Da diese Zweckmäßigkeit sich nur an existierenden Dingen findet, ist sie an das Vorkommen gewisser Produkte gebunden und setzt daher Erfahrung voraus. Wir werden nämlich nur dann auf den Begriff einer materialen Zweckmäßigkeit geführt, wenn ein Verhältnis von Ursache und Wirkung zu beurteilen ist, welches wegen des Anscheins seiner Zufälligkeit nur unter einer Bedingung als gesetzlich eingesehen werden kann. Gesetzlich aber muß alles zur Natur Gehörige sein; das verlangt der Begriff der Natur. Diese Bedingung besteht darin, daß wir der Ursache die Idee der Wirkung als Anstoß und Leitfaden ihrer Kausalität unterlegen.

Dieses kann auf zweifache Weise geschehen, entsprechend einer Unterscheidung, die wir aus dem Praktischen kennen. Dort unterscheiden wir deutlich zwei Arten von Zwecken, nämlich das, was wir um seiner selbst willen erstreben, und das, was nur Mittel zu einem entfernteren Zweck ist. So kann nun auch im Bereich der Natur ein bewirkter Gegenstand entweder unmittelbar in sich selbst die Nötigung enthalten, als Zweck angesehen zu werden, weil er, einem Produkt menschlicher Fer-

(1)KdU46 (2) KdU 275

tigkeit vergleichbar, sich seiner inneren Konstitution nach nur begreifen läßt im Hinblick auf den Begriff von ihm als Leitbild seiner Herstellung. Ein solches, dem Kunstprodukt analoges Naturding ist ein Naturzweck. Die objektive Zweckmäßigkeit, die hier vorliegt, ist die innere Zweckmäßigkeit des Naturwesens. - Oder ein bewirkter Gegenstand wir nur mittelbar als Zweck beurteilt, indem auf seine Nützlichkeit oder Zuträglichkeit für andere Naturdinge geschaut wird. Er steht im Dienst anderer Naturwesen. Ist er deshalb ein Naturzweck?

Die Zweckmäßigkeit, die an ihm vorgestellt wird, beruht auf seinem Verhältnis zu etwas anderem. Sie ist relativ, dem Ding selbst äußerlich und bloß zufällig. Dabei wird jeweils vorausgesetzt, daß der höhere Zweck, dem es dient, sein solle, obgleich auch dieser in einer bloßen Naturbetrachtung immer nur als Mittel zu einem weiteren Zweck anzusehen ist. Gar keine relative Zweckmäßigkeit der Natur darf dort vermutet werden, wo der Mensch in seiner Freiheit Dinge in Beziehungen der Zuträglichkeit zueinander hineingestellt hat. Niemand wird scharfe Steine oder Pflanzensaft für Naturzwecke halten, weil sie zum Schneiden oder Schminken geeignet sind. Wo jedoch eines für die Existenz des anderen unentbehrlich ist, wie das Gras für das Vieh oder der Sandboden für die Fichtenwälder, liegt die Annahme einer relativen Naturzweckmäßigkeit schon viel näher. Trotzdem wird sie immer hypothetisch bleiben, weil stets vorausgesetzt werden muß, daß der jeweils höhere Zweck sein solle. Aber daß er sein solle, zeigt die Natur gerade nicht, da alle ihre Produkte ohne Ausnahme unter dem Gesetz des Wandels, des Sterbens und der Vernichtung stehen. Aus diesem Grunde bleibt die äußere Zweckmäßigkeit problematisch. Sie berechtigt nicht dazu, Naturdinge apodiktisch für objektive Zwecke zu erklären und zu ihrer Möglichkeit eine Naturkausalität nach Endursachen anzunehmen.

Wenn es so steht, kann die Erörterung der teleologischen Problematik nur durch eine Betrachtung der inneren Zweckmäßigkeit weitergeführt

werden (1). Denn nur hier ist der Begriff objektiver Zweckmäßigkeit notwendig mit der Natur verbunden. Was sind es für Naturdinge, deren Wesen uns nötigt, sie als Naturzwecke zu betrachten?

#### 4. Naturzwecke

Dinge, die man auch für sich betrachtet als Naturzwecke anzusehen hat, sind einem menschlichen Kunstwerk analoge Naturprodukte. Sie müssen zwei Erfordernissen entsprechen: Als Naturprodukte müssen sie sich auf einen wirkursächlichen Kausalzusammenhang zurückführen lassen; ihre Ursachen müssen in der Natur liegen und mit der ihr eigenen Notwendigkeit wirken. Als Zwecke müssen sie aber eine Zufälligkeit an sich haben, um deretwillen man sie nur als nach einer voraufgehenden Idee bewirkt für möglich halten kann.

Ein Kunstwerk verweist stets auf ein vernünftiges Wesen außer ihm als seine Ursache. Der Bezug auf ein solches Wesen aber ist aufzugeben, wenn der zu beurteilende Zweck ein Naturzweck sein soll. Denn ein Naturzweck muß notwendig ein Naturprodukt sein. Ist es unter diesen Bedingungen denkbar, die beiden Erfordernisse eines Naturzwecks widerspruchslös miteinander zu verbinden?

"Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von von sich selbst (obgleich in zweifachem Sinne) Ursache und Wirkung ist."(2)

Ein Ding hat dann als Ursache seiner selbst zu gelten, wenn die Teile, aus denen es besteht, nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. In diesem Falle können die Teile wesentlich nur als Teile sein;

---

(1) vgl. P.Bimmersheim, Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie. Kant-Studien 32/1927/290-309 Im Hinblick auf das Mechanismus-Vitalismus-Problem stellt der Aufsatz die objektive, materiale, innere Zweckmäßigkeit dar als Prinzip a) der Beurteilung, b) der Einheit des Besonderen, c) der Heuristik und d) als ein besonderes Prinzip der Kausalität. - Wegen ihres Fundierungsverhältnisses (siehe unten § 6) stehen zwar alle diese Funktionen des Prinzips der Zweckmäßigkeit im Bezug zur inneren Zweckmäßigkeit; aber es ist zu beachten, daß sie keineswegs darauf beschränkt sind.

(2) KdU 286

ihre Beschaffenheit, Teil zu sein, aber ist bedingt durch das Ganze, dessen Teil sie sind. Also steht am Anfang das Ganze als Grund ihres Daseins und ihrer Form. Insofern ist das Ding Ursache seiner selbst.

Es soll aber ebenfalls Wirkung seiner selbst sein. Folglich müssen die Teile des Ganzen insgesamt erst durch das Ganze hervorgebracht und miteinander verbunden werden. Das geschieht, wenn die Teile sich einander wechselseitig ihrer Form und Verbindung nach hervorbringen und so in ihrem Wechselbezug die Einheit des Ganzen schaffen. Denn was die Teile in Wechselwirkung hervorbringen, ist eine Wirkung des Ganzen.

Dieses Verhältnis der Teile zueinander ist genauer zu bedenken. In einem Ding, welches Naturzweck sein soll, ist jeder Teil nur durch alle übrigen da; er ist aber auch nur um der anderen und um des Ganzen willen da. Denn alle übrigen sind durch ihn da. In Bezug auf die anderen Teile und das Ganze ist er Werkzeug. Ein Zweck, dessen Teile für einander da sind und sich zueinander wie Werkzeuge verhalten, braucht allerdings noch kein Naturzweck zu sein. Denn so verhält es sich z.B. auch mit den Bestandteilen einer Uhr: Jedes Rad wirkt in einem anderen Bewegung. Beim Kunstprodukt von Menschenhand jedoch sind die Teile nicht auch durch einander da. Darin liegt der Unterschied. Ein Naturzweck nämlich muß ein Zweck sein, dessen Teile als aufeinander wirkende und sogar sich wechselseitig hervorbringende Organe zu denken sind. Er ist also ein organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen.

Diese Art Wesen, deren Denkmöglichkeit wir bisher rein begrifflich erarbeitet haben, gibt es in Wirklichkeit. Es sind die Lebewesen, die die Natur uns in reichster Vielfalt darbietet, und zu denen wir Menschen selbst auch gehören. Mit liebevoller Sorgfalt schildert Kant, wie in den Vorgängen der Erzeugung, des Wachstums und der Erhaltung etwa eines Baumes die genannten Verhältnisse von Ursache und Wirkung verwirklicht sind (1).

Lebewesen sind also die einzigen Naturdinge, welche, wenn man sie

---

(1) KdU 286-288

auch für sich allein und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, es der Vernunft notwendig machen, sie als Zwecke zu denken. In ihnen also besitzt der Begriff eines Zwecks, der nicht praktisch ist, einen in der Erfahrung vorkommenden Sachverhalt; die Lebewesen verschaffen dem teleologischen Prinzip objektive Realität; in welchem Sinne, bleibt noch zu fragen (1). Somit ist auf eine erste Weise die Rechtmäßigkeit des Begriffs der objektiven Zweckmäßigkeit als einer Regel für den Vernunftgebrauch sichtbar geworden.

#### § 4: Kritik der reflektierenden Urteilskraft

Das Vorkommen der Lebewesen macht den Begriff des Naturzwecks unentbehrlich. Dieser Begriff fordert die Verbindung der Kausalität der Wirkursachen mit einer Kausalität nach Begriffen. Wie eine solche Vereinigung möglich sei, wurde bisher noch nicht erörtert. Die Überlegung über das Verhältnis der Teile zum Ganzen und zueinander konnte nicht mehr als die Denkmöglichkeit des Begriffes Naturzweck sicher stellen. Denkbarkeit aber ist noch keine Erkenntnis. Erklärt ist nur das, dessen Möglichkeit eingesehen wird. Folglich ist nun darzutun, wie es möglich sei, daß ein und dasselbe Ding die Wirkung einer Naturkausalität sein und dennoch zugleich unter einer anderen Art von Kausalität, der nach Zwecken, stehen kann.

Zunächst ist die Fragestellung kritisch zu erörtern. Ist es tatsächlich so, daß ein Ding, welches als Naturzweck betrachtet werden muß, zwei verschiedene Kausalitäten an sich hat? - Alle Naturdinge, auch die Lebewesen, unterstehen den mechanischen, physikalisch-chemischen Gesetzen der Natur. Daran kann nicht gezweifelt werden. Ebenso gewiß ist, daß wir uns nach dem bloßen Mechanismus der Natur das Werden und Dasein organisierter Wesen nicht erklären können. Aber es ist trotzdem keineswegs bewiesen, daß die physikalisch-chemischen Gesetze zur Erzeugung von Lebewesen nicht zulangen. Wir entdecken diese Gesetze auf dem Wege der Erfahrung und können daher niemals den Anspruch erheben, sie in jeder Hinsicht vollständig zu kennen. Also liegt hier eine

---

(1) vgl. KdU 295; siehe unten § 4, 2. Abschnitt

Unbeweisbarkeit, die grundsätzlich nicht überwunden werden kann. Folglich bleiben alle Lehren darüber, ob es in der Natur noch eine besondere Kausalität nach Endursachen gebe oder nicht, notwendig fraglich und im Bereich des Ungewissen.

Es sei darauf hingewiesen, daß in dieser Überlegung das metaphysische Anliegen, welches die ganze Untersuchung leitet, deutlich in die Erscheinung tritt. Denn wenn wir uns mit der Spekulation innerhalb der Grenzen der bloßen Naturerkenntnis begnügen wollten, dürften wir uns wohl mit der Gewißheit zufrieden geben, für gewisse Naturprodukte eine besondere Art der Kausalität zu ihrer Erklärung heranziehen zu müssen, und brauchten nicht weiter zu fragen, ob und wie es diese Kausalität in der Natur geben könne. "Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, daß wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punkt in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforschung der Natur verließern oder wenigstens einige Zeit aussetzten und vorher, worauf jener Fremdling in der Naturwissenschaft, nämlich der Begriff der Naturzwecke, führe, zu erkunden versuchten."(1)

### 1. Die überlieferten Erklärungsversuche der Naturzwecke

Es sei vorausgeschickt, daß es zur Erklärung der lebendigen Natur keineswegs genügt, sie in Analogie, etwas zur menschlichen Kunst, zu denken. "Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr."(2) In der Natur aber ist das Kunstwerk zugleich sein eigener Künstler. Im obigen Vergleich mit der Uhr trat dieser Unterschied deutlich hervor. Die Bezeichnung "Analogon des Lebens" ist ebenfalls unzureichend, weil sie entweder den Hylozoismus besagt und damit das Problem in einen Zirkelschluß aufhebt oder der Natur die Organisation entzieht, um sie einer Seele zuzusprechen. "Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen."(3)

---

(1) KdU 320

(2) KdU 293

(3) KdU 294

Daher hat die Naturteleologie das philosophische Denken fortwährend in Unruhe und Zweifel gehalten. Kant bemerkt dazu, daß die philosophischen Schulen auch in dieser Frage, wie in den meisten spekulativen Dingen, alle nur möglichen Auflösungen versucht haben. "So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die leblose Materie oder einen leblosen Gott, bald eine lebende Materie oder auch einen lebendigen Gott zu diesem Behufe versucht" (1). Es unterscheiden sich also vier Auffassungen, wenn wir von den vielfältigen Variationen und Mischformen einmal absehen.

Der Streit geht um die Frage, ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Kausalität beweise, oder ob sie nicht schließlich doch mit dem Mechanismus der Natur ein und dasselbe sei. Die einen nehmen an, es gebe eine Zweckmäßigkeit in der Natur; die anderen leugnen sie schlechthin. Beide Richtungen wiederum sind untereinander uneins, wenn es darum geht, ihre Stellungnahme zu begründen, ob man sich nämlich auf einen physischen oder einen hyperphysischen Grund berufen soll.

Nach Kant gehören zu denjenigen, die die Wahrheit teleologischer Urteile bestreiten, Epikur und Spinoza. Der eine kennt nichts als die bloße Materie, aus der er alles durch blinden Zufall hervorgehen läßt. Der andere versucht alles mit schlechthinniger Notwendigkeit aus einem Urwesen abzuleiten. Aber beide Systeme reichen nicht einmal dazu aus, überhaupt den Anschein von Zweckverknüpfung verständlich zu machen. Denn der Gedanke der Zweckmäßigkeit widerspricht sowohl dem blinden Zufall als auch der blinden Notwendigkeit. Weder die bloße Materie noch eine bloße göttliche Substanz erklären auch nur den Anblick des Zweckmäßigen.

Diejenigen, die wegen der Zweckmäßigkeit in der Natur eine besondere Art von Kausalität in ihr annehmen, haben zwei Systeme ausgebildet. Die einen setzen ein Leben der Materie, die anderen einen lebendigen Gott voraus, um sich dadurch die Möglichkeit einer zweckmäßig

---

(1) KdU 323 Anm.

eingerichteten Natur verständlich zu machen. Aber beiden ist entgangen, daß sie mit haltlosen Hypothesen arbeiten. "Was als Hypothese zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muß wenigstens die Möglichkeit völlig gewiß sein"(1). Das trifft für den Begriff "lebende Materie" nicht zu; ihm fehlt sogar die innere Widerspruchslösigkeit, da Leblosigkeit ein Wesenzug der Materie ist. Zudem bewegt sich diese Erklärung im Kreis, weil der Begriff einer lebenden Materie nur aus Lebewesen bekannt ist und diese daher durch ihn nicht erklärt werden.

Die meiste Anerkennung findet der Theismus, weil er "darin den Vortzug hat, daß er durch einen Verstand, dem er dem Urwesen beilegt, die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism am besten entreißt und eine absichtliche Kausalität für die Erzeugung derselben einführt"(2). Aber auch dieser Theorie haftet die gleiche Schwäche an: Wohl läßt sich der Begriff einer vernünftigen Weltursache denken, aber die Möglichkeit eines solchen Wesens läßt sich nicht dartun, "da hierzu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntnis, noch dem, was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist."(3)

Alle Erklärungsversuche der Naturzweckmäßigkeit, so recht und schlecht sie in sich sein mögen, stehen darüber hinaus insgesamt unter dem drohenden Schatten ihrer möglichen Sinnlosigkeit. Denn da wir nicht beweisen können, daß die Natur Lebewesen nicht nach ihren mechanischen Gesetzen hervorbringen kann, so bleibt jede Erklärung der Gefahr ausgesetzt, völlig überflüssig und nichtssagend zu sein. Wir Menschen müssen zwar bei Lebewesen eine besondere Kausalität zum Verständnis heranziehen, aber damit ist für unsere Erklärung der Natur im ganzen nichts gewonnen. Denn wer mit der sicheren Behauptung auftritt, das Geheimnis der lebendigen Natur sei erklärbar und die Dinge seien so oder so, der hat sich bereits in bodenlose Spekulation verloren. Vielleicht ist nämlich seine Erklärung gar nicht nötig. Vielleicht geht alles durchgängig nach den gleichen mechanischen Gesetzen vor sich. Hier stellt sich die Natur als Geheimnis vor, indem ihr innerstes Wesen sich unserer menschlichen Erkenntnis entzieht.

---

(1) KdU 452 (2) KdU 328 (3) KdU 453

Diesen Tatbestand hat Kant aufgedeckt. Damit hat er allen Naturerklärungen die Berechtigung entzogen. Es kann jetzt nicht mehr darum gehen, einen neuen Erklärungsversuch auszudenken. Vielmehr muß die grundsätzliche Unerklärbarkeit der Naturzwecke selbst durchdacht werden. Dadurch wird der Naturphilosophie ein ganz neuer, bisher unbegangener Weg gewiesen. (1) Er ist aufs engste mit der philosophischen Umwälzung der transzendentalen Methode verknüpft.

In vier aufeinander folgenden Paragraphen führt Kant diese Gedanken durch und entwickelt sie bis hin zur Stellung des Menschen zum Seienden überhaupt und im ganzen.

§ 74 bringt den endgültigen Nachweis, daß in der Teleologie dogmatische Aussagen unmöglich sind.

§ 75 bestimmt positiv die Eigenart teleologischer Sätze.

§ 76 erläutert diese Eigenart durch Bezugnahme auf diejenige Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen, welche unser Verhältnis zum Seienden wesentlich bestimmt.

§ 77 zieht aus dem spezifisch Menschlichen unseres Verstandes Folgerungen für die Teleologie.

## 2. Die Unmöglichkeit dogmatischer Aussagen in der Teleologie

In § 74 stellt Kant sich die Aufgabe, den Grund aufzudecken, warum es unmöglich ist, anhand des Begriffes der Zweckmäßigkeit Seinsaussagen über die Natur zu machen. Durch diesen Nachweis werden alle bisherigen Systeme der Naturteleologie in ihrem ersten Ansatz als falsch entlarvt.

Eine Seinsaussage ist "dogmatisch": sie betrifft das Objekt selbst und stellt das Ding dar, wie es in sich als Objekt bestimmt ist. Der Gegen-  
satz von dogmatisch ist "kritisch". Die kritische Aussage besagt von dem

---

(1) Wie neu dieser Weg ist, zeigt am deutlichsten der Vergleich mit Leibniz. vgl. Leibniz, Monadologie Nr. 63-81

Objekt nur seinen Bezug auf das erkennende Vermögen. Doktrin und Kritik sind Grundweisen der Erkenntnis.

Alles Erkennen geschieht durch Urteilen. Ein Urteil ist die Verknüpfung von Vorstellungsinhalten zur Einheit des Bewußtseins. Diese Verknüpfung wird bewirkt durch das Vermögen der Urteilskraft, indem sie das Besondere der Vorstellungsinhalte als enthalten unter dem Allgemeinen eines Begriffs denkt. Nach dem "Grundsatz, daß alles Erkenntnis allein von der Erfahrung anhebe (1)", muß das Besondere stets gegeben sein; das Allgemeine hingegen braucht es nicht. Wenn es gegeben ist, wird das Besondere im Urteil durch das Allgemeine bestimmt. Wenn aber nur Besonderes gegeben ist, hat die Vernunft die Aufgabe, zu ihm ein Allgemeines erst noch zu finden. Denn nur im Allgemeinen wird der Vernunft das Viele des Besonderen faßbar. Dann sieht die Vernunft das Besondere daraufhin an, ob sich in ihm nicht etwas Allgemeines bekundet. Hierbei ist oft die Betrachtungsweise entscheidend. Daher bestimmt solches Allgemeine das in der Erfahrung gegebene Besondere nicht, sondern bezeichnet nur die Art, wie das gegebene Besondere für die Vernunft faßlich ist.

Das Allgemeine ist ein Begriff. Da das Allgemeine entweder gegeben oder erst durch Reflexion über das Besondere herausgehoben ist, gibt es zwei Weisen, wie ein Begriff im Urteil behandelt werden kann. Wenn das Besondere durch ihn bestimmt wird, ist sein Gebrauch dogmatisch. Das Vermögen des dogmatischen Urteils ist die bestimmende Urteilskraft. Wenn der Begriff aber nur angibt, auf welche Weise die Vernunft das Besondere denkt, ist sein Gebrauch kritisch, und die Urteilskraft ist dann bloß reflektierend.

Nun ist es eine wichtige Frage, wie diese Arten des Urteils unterscheiden werden können. Welche Begriffe gehören zur bestimmenden, welche zur reflektierenden Urteilskraft? Wann taugt ein Begriff zum dogmatischen Urteil, und wann nicht? - Die Bedingung für den dogmatischen Gebrauch eines Begriffs ist seine objektive Realität.

Nur ein Begriff mit einem bestimmten Sachgehalt ist fähig, das, was

---

(1) PS XX, 275

als unter ihm enthalten gedacht wird, zu bestimmen und somit Erkenntnis zu gründen. Ein Begriff aber hat nur dann einen objektiven Inhalt, wenn ihm sinnliche Anschauung unterlegt werden kann. Sonst bleibt er objektiv leer. Den durch sinnliche Anschauung belegbaren Sachgehalt eines Begriffs nennt Kant seine objektive Realität. Diese kann einem Begriff auf zweifache Weise zukommen: Entweder ist der Begriff aus der Erfahrung gezogen, oder er ist zur Möglichkeit derselben erforderlich. Im ersten Fall ist der Begriff empirisch. "Wenn nun ein Begriff ein von der Sinnenvorstellung genommener, d. i. empirischer Begriff ist, so enthält er als Merkmal, d. i. als Teilvorstellung etwas, was in der Sinnenanschauung schon begriffen war."(1) Im zweiten Fall ist er eine Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff. Als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt hat ihnen die transzendentale Deduktion die objektive Realität gesichert. Folglich können allein empirische Begriffe und reine Verstandesbegriffe dogmatisch behandelt werden. Nur sie sind bestimmend.

Nun ist das Gesagte auf den Begriff einer Technik der Natur anzuwenden. - Der Begriff von einem Ding als Naturzweck stellt die Natur unter eine Kausalität, die nur durch Vernunft denkbar ist. Wenn man mit diesem Begriff dogmatisch verfährt, tut man also folgendes: Man bestimmt das, was vom Objekt in der Erfahrung gegeben ist, diesem Begriff gemäß, d. i. man behauptet, das betreffende Ding sei die Wirkung einer Kausalität durch Vernunft, welche von dem Mechanismus der Natur wesentlich verschieden ist. Daher ist man dann auch zu dem zweiten Schritt berechtigt, von der Wirkung her die Ursache zu bestimmen, nämlich sie als verständige Weltursache zu erkennen.

Diesen Schluß jedoch darf man nicht ziehen, bevor feststeht, ob der Begriff Naturzweck wirklich einen dogmatischen Gebrauch von sich erlaubt oder nicht. Dazu ist der Begriff auf seine objektive Realität hin zu untersuchen, wobei sich zeigen wird, daß sie ihm grundsätzlich nicht verschafft werden kann. Das Fehlen der objektiven Realität bedeutet "Unerklärlichkeit", weil wir ohne Anschauung nichts erkennen und erklären können. Folglich kann Kant den Gedanken dieses Paragraphen in der Über-

---

(1) PS XX, 273 f.

schrift so formulieren: "Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks."(1)

Der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist empirisch bedingt; das Vorkommen gewisser Gegenstände der Erfahrung führt ihn in die Naturerkenntnis ein. Dennoch ist er kein empirischer Begriff, denn der Begriff des Zwecks läßt sich aus keiner Anschauung abstrahieren, z.B. aus der Struktur der Augen und Ohren, "von der aber, was Erfahrung betrifft, es kein weiteres Erkenntnis gibt, als was Epikur ihm zustand, nämlich daß, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir sie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweiset, daß die sie hervorbringende Ursache selbst die Absicht gehabt habe, diese Struktur dem genannten Zwecke gemäß zu bilden, denn diesen kann man gar nicht wahrnehmen"(2). Vielmehr haben wir diesen Begriff a priori, "weil wir sonst ihn nicht in unsere Vorstellung der Objekte der Natur hineinlegen, sondern nur aus dieser, als empirischer Anschauung, herausnehmen dürften."(3) Aber obwohl er ein Begriff a priori ist, gehört er nicht zu den reinen Verstandesbegriffen. Deren Tafel ist ohne ihn vollständig (4). Damit überhaupt Erfahrung möglich sei, dazu ist wohl der Begriff der Kausalität, keineswegs aber der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur notwendig.

Nicht nur auf dem Wege der Ausschließung, sondern auch positiv läßt sich dem Begriff Naturzweck sein Mangel an objektiver Realität für die Vernunft nachweisen. "A priori ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff seiner objektiven Realität nach als annehmungsfähig zu rechtfertigen"(5). Denn der Begriff des Naturzwecks besagt als Begriff von einem Naturprodukt Naturnotwendigkeit und doch zugleich als Zweck eine Zufälligkeit der Form des Objektes in Beziehung auf bloße Gesetze der Natur. Der Widerspruch, der darin zu liegen scheint, läßt sich nur vermeiden, wenn der Begriff einen Grund der Möglichkeit des Dinges in der Natur und darüber hinaus einen Grund der Möglichkeit der Natur selbst enthält (6). Weil in dem Begriff Naturzweck diese beiden

---

(1) KdU 329

(2) PS XX, 293

(3) PS XX, 294

(4) vlg. KrV B 1o6

(5) KdU 336

(6) vgl. KdU 331

Modalitäten, Notwendigkeit und Zufälligkeit, miteinander enthalten sind, ist ihm ein Bezug auf das uns unerkennbare Substrat der Natur eigen. Denn er entspricht dem Begriff einer intelligiblen Kausalität und erstreckt sich somit in den Bereich des Übersinnlichen, von dem wir nicht mehr als seine Nicht-unmöglichkeit theoretisch einsehen können.

Da wir uns also die Möglichkeit eines Naturzwecks nur denken, sie aber nicht erkennen können, ist dieser Begriff dogmatisch nicht zu gebrauchen. Objekte, die unter ihn subsumiert werden, werden also dadurch in keiner Weise bestimmt. Der Begriff ist für die bestimmende Urteilskraft überschwenglich. Folglich bleibt es völlig unausgemacht, "ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Kausalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern oder nicht"(1). Nicht einmal die Frage danach hat einen Sinn. Auf Grund des Zweckbegriffes kann von den Dingen selbst nichts gefragt und nichts gesagt werden. "So ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und der Natur, als eines durch Endursachen zusammenhängenden Ganzen, nur immer entwerfen mag, weder objektiv bejahend noch objektiv verneinend irgend etwas entscheiden können, ... indem man nicht weiß, ob man über etwas oder nichts urteilt."(2)

Ihr gemeinsamer Fehler liegt in einer Verwechslung: Wie oben gezeigt wurde, ist der Begriff der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die reflektierende Urteilskraft transzental erwiesen; und der Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur ist für dieselbe eine Möglichkeitsbedingung zur Beurteilung gewisser Wesen, so daß Kant in dieser Rücksicht sogar von objektiver Realität des Begriffs der Zweckmäßigkeit spricht (3). Diese darf aber auf keinen Fall mit "objektiver Realität für die Vernunft" d. i. für die bestimmende Urteilskraft verwechselt werden, wie es bisher geschehen war.

Zweifellos liegt es nahe, dem Begriff Naturzweck objektive Realität zuzusprechen. Denn "der Begriff einer Kausalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings objektive Realität" - da wir in uns ein Vermögen

---

(1) KdU 330

(2) KdU 331 f.

(3) vgl. KdU 295

der Verknüpfung nach Zwecken wahrnehmen -, "der einer Kausalität nach dem Mechanism der Natur ebensowohl"(1) - da die Kategorie der Kausalität aus der Abfolge der Wahrnehmungen erst eine Natur macht, so daß ohne ihn die Empfindungen keine Erfahrung der Natur ausmachten. Daraus folgt aber nicht, etwa additiv, daß der Begriff einer "Kausalität der Natur nach der Regel der Zwecke"(2) ebenfalls objektive Realität haben müsse. Die kann ihm auf keine Weise gesichert werden.

Abschließend versucht Kant, die gegenteilige Annahme ad absurdum zu führen: "Wie kann ich Dinge, die für Produkte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Produkte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache notwendig machte?"(3)

Eine dogmatische Aussage würde, wenn sie möglich wäre, Widersprüche heraufbeschwören. Die kritische Aussage, welche allein dem Wesen des Begriffs Naturzweck entspricht, erlaubt gar keine objektive Erkenntnis in der Teleologie. Da dürfte es sich empfehlen, ganz auf die teleologische Betrachtungsweise zu verzichten. Das geht aber nicht, weil der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur für die Naturerkenntnis zum Teil unentbehrlich ist. Also ist zunächst das Wesen dieses Begriffs zu erhellen und sein rechtmäßiger Gebrauch anzugeben.

### 3. Die Eigenart teleologischer Aussagen

Der Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur kann nicht dogmatisch, sondern nur kritisch behandelt werden. In einem gewissen Maße ist er zur Naturerkenntnis notwendig; darum ist er zu den Prinzipien der Vernunft zu zählen. Aber da er zur Naturerkenntnis überhaupt doch nicht erforderlich ist, gehört er nicht zu den Prinzipien der Vernunft in der Weise wie die reinen Verstandesbegriffe, sondern "der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft".(4)

(1) KdU 332

(2) ebd.

(3) KdU 332 f.

(4) KdU 333, § 75

Um organisierte Wesen als solche zu denken und um sie durch methodische Beobachtung kennen zu lernen, bedürfen wir dieses Prinzips. Es wird sich jedoch auch als nützlich und aufschlußreich erweisen, die Natur im ganzen nach diesem Prinzip zu denken und es aller Naturforschung zu Grunde zu legen. Jedenfalls ist es ganz natürlich, "daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Produkte hervorzu bringen, die nur nach dem Begriff von Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges, Verhältnis) es eben nicht notwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Ursachen hinaus ein anderes Prinzip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurteilen dürfen."(1)

All das ist in den voraufgehenden Ausführungen bereits gesagt worden. Kant greift es hier wiederum auf, um einmal mit aller Schärfe und Klarheit zu formulieren, welche Rolle dem kritischen Prinzip der Zweckmäßigkeit in unserem Erkennen zukommt. Streng genommen berechtigt der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur allein zu einer Aussage über die Art, wie die Natur gesehen wird, so daß man nur so sagen dürfte: "Ich kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit gewisser Dinge, oder auch der gesamten Natur, und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist."(2)

Der Begriff Naturzweck bringt notwendig den Begriff einer verständigen Weltursache mit sich. Da einige Naturdinge oder gar die Natur insgesamt Zweck sind, muß diese Ursache als Weltursache und wegen des Zweckmäßigen als verständige Weltursache gedacht werden. Daraus ergibt sich, "daß also die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen, als in einer Theologie findet".(3) Inwieweit die

---

(1) KdU 304

(2) KdU 33

(3) KdU 335

Teleologie den Begriff dieses höchsten Wesens unbestimmt läßt, wird in einem späteren Zusammenhang erörtert werden.

An dieser Stelle geht es allein darum, zu zeigen, daß alle Forderungen, die mit dem Begriff Naturzweck verknüpft sind, an dessen Eigenart teilhaben. Als kritisches Prinzip hat er Gültigkeit nur "nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen". In genau dem gleichen Maße gilt auch die Aussage der Existenz einer verständigen Weltursache, die der Begriff Naturzweck erfordert. Aus einem kritischen Prinzip kann keine dogmatische Aussage abgeleitet werden. Statt des objektiven Urteils "Es ist ein Gott" ist darum nur die eingeschränkte Formel erlaubt: "Wir können uns die Zweckmäßigkeit, die selbst unserer Erkenntnis der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen."(1)

Die Beschränktheit unserer Naturerkenntnis, die mangelnde Übersicht und Durchdringung der empirischen Naturgesetze, nötigt die Vernunft zur Annahme eines Gottes. Sie beweist sie aber nicht. Denn aus der Un gewissheit dürftigen Verständnisses kann kein sicheres Wissen entspringen. Allerdings handelt es sich bei dieser Annahme um mehr als eine Hypothese, die nur vorläufig, bis zur besseren Einsicht, Geltung hätte. Denn diese Beschränktheit kann grundsätzlich nicht überwunden werden. Sie gründet in der Natur unserer menschlichen Vernunft. Ebenso wesentlich, wie diese Beschränktheit unserer Vernunft anhängt, ist daher für uns die Annahme der Existenz einer verständigen Weltursache. Sie ist notwendig und allgemeingültig. Dennoch ist und bleibt diese Annahme immer nur eine subjektive Aussage, deren objektive Realität unerweislich ist.

Damit sind die beiden charakteristischen Eigenschaften gekennzeichnet, welche einer auf der Naturzweckmäßigkeit gegründeten Erkenntnis anhaften. Solche Aussagen sind notwendig und dem menschlichen Geschlecht als solchem unnachlässlich verbindlich. Aber sie sind doch bloß subjektiv und sagen nichts über das Sein der Dinge.

---

(1) KdU 337

Mit Rücksicht auf Kants metaphysische Aufgabe erhebt sich in Anbetracht dieses Sachverhalts die entscheidende Frage, ob denn ein solches Urteil über die Existenz Gottes "allem sowohl spekulativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugtuend"(1) sei. Ist Kant bereit, diese Frage zu bejahen?

### § 5: Das menschliche Verhalten zum Seienden im ganzen

Es ist eine stilistische Eigentümlichkeit des alten Kant, klare Durchblicke und ausgezeichnete Zusammenfassungen seiner Philosophie in die Unauffälligkeit seiner "Anmerkung" zu rücken oder sie gar nur als Fußnote anzufügen. Der § 76 der Kritik der Urteilskraft trägt die schlichte Überschrift "Anmerkung"; denn er soll allein "zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen)" dienen (2). In ihm ist jedoch der Wesenskern der Transzendentalphilosophie dargestellt. Wohlbekannt sind die ehrfurchtsvollen Worte, mit denen der junge Schelling diese Stelle gerühmt hat.(3) Wegen ihrer inhaltlichen Gedrängtheit setzen diese wenigen Seiten dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Um den richtigen Zugang zum Text zu finden, werden wir zuvor die Absicht aufdecken müssen, die Kant mit dieser Anmerkung verfolgt.

Der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur ist als notwendiges kritisches Prinzip der reflektierenden Urteilskraft erkannt worden. Alle Aussagen, die sich aus ihm herleiten, sind subjektiv und erfassen nicht das Ding selbst, obgleich sie für die Vernunft notwendige Urteile sind. Auf dem

---

(1) KdU 337                    (2) KdU 339

(3) "Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urteilskraft § 76. geschehen ist." Schelling, WW. I, 242; u. a. zitiert von: E. Cassirer, Kants Leben und Lehre, Berlin 1921, S.375, R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen 1961<sup>2</sup>, S.287, M. Heidegger, Kants These über das Sein, Frankfurt 1963, S.27

Gebiet der Teleologie bleibt die menschliche Aussage wesentlich auf einen subjektiven Ausdruck des Gegebenen beschränkt. Wie steht es mit der Gültigkeit solcher Aussagen? - Sie gelten nicht vom Objekt, aber dennoch gelten sie für das Subjekt; denn für das Subjekt sind sie notwendig. Dieser Tatbestand ist auf den ersten Blick befremdlich.

Nun versucht Kant diese sonderbare Eigenschaft teleologischer Aussagen verständlich zu machen, indem er die Betrachtung auf das Wesen menschlichen Erkennens überhaupt lenkt. Dabei wird sich nämlich zeigen, daß die Teleologie im Grunde gar keinen Sonderfall darstellt, sondern daß diese scheinbare Sonderbarkeit eine allgemeine Eigenschaft menschlichen Erkennens überhaupt ist. Sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich der Vernunft steht alles Erkennen unter einem Begriff, welcher zwar nicht vom Objekt, wohl aber für das Subjekt gilt. Immer also ist unser Verhältnis zum Seienden von vornherein auf diese Weise durch unsere Menschlichkeit mitgeprägt.

Gleichsam im Schatten dieser Erwägungen liegt der Begriff einer absoluten Philosophie. Kant entwickelt ihn sozusagen beiläufig und wider seinen Willen, indem er eine solche Philosophie von vornherein als Unmöglichkeit ausklammert, weil sie eine unmenschliche Philosophie wäre. Jedenfalls wird niemand sich darüber wundern, daß Hegel gerade über diese Gedanken urteilt, sie seien "der interessanteste Punkt des Kantischen Systems"(1).

Wenn also alles Erkennen in die Form der Menschlichkeit einbehalten bleibt und deswegen der Verlust der Wahrheit und Gewißheit zu befürchten steht, wird es eine dringliche Aufgabe, die Gültigkeit dieses Erkennens sicher zu stellen. Der Nachweis der Gültigkeit geschieht im Rückgang auf einen Grundsatz, der lautet: "Alle notwendigen Aussagen der menschlichen Vernunft sind allen Absichten derselben Vernunft angemessen und entsprechend." Dieser Grundsatz bleibt zwar unformuliert, aber das darf er auch. Denn er ist nichts anderes als der Identitätssatz der Vernunft: "Die Vernunft ist vernünftig, d.h. sich selbst gemäß", angewendet auf

---

(1) Hegel, Glauben und Wissen, Hamburg 1962, Philosophische Bibliothek  
62b, S.30

### Vernunft in der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft.

Sowohl im theoretischen als auch im praktischen Vernunftgebrauch lassen sich Subjektivität und Gültigkeit zugleich nachweisen. Dann wird es nicht mehr überraschen, bei dem dritten höheren Erkenntnisvermögen, der Urteilskraft, ähnliche Verhältnisse zu finden. Also ist damit auf der ganzen Breite unseres Verhaltens zum Seienden eine Eigentümlichkeit ans Licht gehoben, welche unsere menschlich-endliche Beschränkung vor dem Seienden ausdrücklich werden läßt.

Es ist nun unsere Aufgabe, diesen Grundgedanken des § 76 im einzelnen zu erläutern.

#### 1. Theorie

Die Vernunft ist das Vermögen des Unbedingten. Sie würde aufhören, Vernunft zu sein, wollte sie ihre Forderung auf das Unbedingte aufgeben. Erkennen nämlich geht auf Wahrheit aus. In der Wahrheit tut sich Seiendes kund als das, was es ist. Wir erfassen aber, was es ist, im Blick auf das andere, wodurch es ist, was es ist. Unser Verstehen ist Einsicht in die Ursprünge, in die Bedingungen der Möglichkeit. Nun kann jeder Grund wiederum eine Vielzahl anderer Gründe zur Bedingung haben. Einmal aber muß das Unbedingte gesetzt sein. Ohne dieses wäre gründliches Wissen nicht möglich; es gäbe gar keine Erkenntnis. Darum muß die Vernunft notwendig das Unbedingte fordern.

In der menschlichen Vernunft stellt sich diese Forderung in doppelter Hinsicht. Denn sie ist als erkennende und wollende auf ihren Gegenstand bezogen. Erkennend richtet sie sich auf das, was ist; wollend drängt sie hin auf das, was sein soll. Der Grund dieser Zweihheit wird noch zu bedenken sein. In beiden Rücksichten jedenfalls fordert die Vernunft das Unbedingte, in dem sie Halt findet: das, was unbedingt ist, und das, was unbedingt zu tun ist.

Wie soll die Vernunft das Unbedingte in diesen beiden Ordnungen verstehen? Es zu verstehen, ist ihr schlechterdings unmöglich. - Denn im Verstehen erkennen wir das Seiende als das, was es ist, aus seinen Gründen. Dazu muß das Seiende als dieses bestimmte abgehoben und umgrenzt werden. Nur als dieses oder jenes ist es begreifbar. Etwas ist aber

nur bestimmt durch anderes. Alles Bestimmte ist bedingt. Das schlechthin Unbedingte ist daher nicht bestimmbar. Es kann gegen nichts abgehoben und umgrenzt werden. Darum entzieht es sich allem begreifenden Verstehen. - Das Vermögen des Verstehens ist der Verstand. Nur dort, wo die Begriffe des Verständes angewandt werden, entsteht Erkenntnis. Nun ist der Gebrauch aller Verstandesbegriffe auf den Bereich der Sinnlichkeit eingeschränkt. Sinnliches aber ist immer bedingt. Also liegt das Unbedingte, das die Vernunft fordert, jenseits unseres Begreifens. Der Verstand kann mit der Vernunft nicht Schritt halten.

Dennoch muß irgendein Begriff des Unbedingten ausfindig gemacht werden. Sonst könnten wir nicht einmal von ihm reden und über es reflektieren. Die Vernunft muß also über ein Mittel verfügen, sich das Unbedingte begreiflich und begrifflich zu machen. Ein Vernunftbegriff heißt Idee. Mittels Ideen denkt die Vernunft das Unbedingte.

Was unbedingt ist, ist notwendig; aber nicht alles, was notwendig ist, sondern nur das Absolut-notwendige ist unbedingt. Die höchste Idee der theoretischen Vernunft ist also das, was absolut notwendig existiert, das ens necessarium. Die Idee der praktischen Vernunft ist das, was mit absoluter Notwendigkeit zu tun ist: das moralische Gesetz, oder die Freiheit.

Das Unbedingte erscheint der Vernunft als absolutnotwendiges Wesen und als moralisches Gesetz. Nun könnte man glauben, es werde in diesen Begriffen also doch erkannt. Das aber ist nicht der Fall. Denn es läßt sich zeigen, daß der Inhalt dieser Begriffe sich ausschließlich von der menschlichen Vernunft herleitet und sich daher vom Gegenstand nicht objektiv aussagen läßt. Beide Begriffe wiederspiegeln nichts anderes als die Besonderheiten der menschlichen Vernunft.

Einem Seienden das Attribut "absolutnotwendig" beizulegen, hat nur dann einen Sinn, wenn es dadurch vor anderem Seienden ausgezeichnet wird. Folglich setzt der Begriff Seiendes voraus, welches nicht absolutnotwendig, sondern zufällig ist. Das Notwendige muß sein, das Zufällige braucht nicht zu sein. Das erstere hat den Grund seines Seins untrenn-

bar in sich selbst, das letztere hat ihn außer sich. Wenn das Zufällige ist, ist es notwendig; aber diese Notwendigkeit gründet in der Vollzahl seiner Bedingungen, nicht in ihm selbst. Der Begriff des Zufälligen erfordert die Unterscheidung eines zweifachen Seinsmodus: Möglichkeit und Wirklichkeit. Nur dort, wo Seiendes in dieser doppelten Weise als Mögliches oder als Wirkliches begegnen kann, sind die Begriffe des Zufälligen und Notwendigen sinnvoll. Notwendigkeit bedeutet nämlich nichts anderes als jene bevorzugte Weise der Wirklichkeit, welche die unverwirklichte Möglichkeit ausschließt.

Diese fundamentale Unterscheidung des Seienden in Mögliches und Wirkliches aber beruht nicht auf der Eigenart des Seienden als eines solchen. Sie ergibt sich vielmehr allein aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Denn zur menschlichen Erkenntnis gehören "zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren".(1) Diese Zweihheit bedingt die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Wäre unser Verstand nämlich anschauend, so wäre alles, was er dächte, wirklich. Da er aber diskursiv ist und seine Spontaneität durch seine Angewiesenheit auf die sinnliche Anschauung gehemmt ist, kann er denkend bloß "die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unseren Begriff"(2) vollziehen. Das so Gedachte ist bloß Mögliches. Denn Wirklichkeit bedeutet "die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriff)"(3). Unsere Vernunft erkennt in Verbindung mit der sinnlichen Natur. Als menschliche Vernunft ist sie wesentlich weltlich. Für eine Vernunft, die nicht in die Welt eingesenkt existiert, gibt es die Unterscheidung möglich-wirklich gar nicht.

Folglich darf man dem Seienden diese Seinsweisen nicht objektiv zusprechen. Folglich ist auch der Begriff des absolutnotwendigen Wesens nur eine spezifisch menschliche Idee, wodurch das Seiende in sich auf keine Weise bestimmt wird.

Da Notwendigkeit Wirklichkeit unter Ausschluß bloßer Möglichkeit besagt, ergibt sich auch aus dieser Überlegung, daß der Vernunftbegriff

---

(1) KdU 340

(2) ebd.

(3) ebd.

des schlechthin notwendigen Wesens dem Denken des Verstandes, welches Dinge nur als mögliche denkt, immer schon entzogen ist.

Erkenntnisse dessen, was für die theoretische Vernunft unbedingt ist, gibt es nicht. Der Vernunftsbegriff von ihm hat allein subjektive Bedeutung.

## 2. Praxis

Ebenso problematisch wie der Begriff des absolutnotwendigen Wesens ist der Begriff der Freiheit. Auch sein Inhalt ist nichts anderes als ein Ausdruck der Besonderheit der menschlichen Vernunft. Erkenntnis dieses Unbedingten ist unmöglich.

Bloß erkennendes Verhalten zum Seienden wäre eine sinnlose Einseitigkeit, würde es nicht durch eine andere Verhaltensweise ergänzt, welche ganz allgemein als "Zuwendung" zum Seienden gekennzeichnet werden kann. Erkennen und Zuwenden sind der Vernunft als solcher wesentlich. Die an sich wichtige Frage nach ihrer inneren Einheit und Beziehung zueinander darf hier übergangen werden. - Unsere Vernunft wird sich in dieser Zuwendung als Wille bewußt.

Wille ist eine Art der Kausalität. Der Begriff der Kausalität birgt in sich den Begriff des Gesetzes, nach welchem etwas durch etwas anderes gesetzt wird. Nun darf aber die Vernunft in ihrem Wirken nur von ihrem eigenen Erkennen, nicht von äußeren Umständen abhängen; denn sonst wäre sie nicht sich selbst gemäß. Das Gesetz ihrer Kausalität muß also in ihr selbst liegen. Es muß ein Gesetz des vernünftigen Willens sein: es ist das moralische Gesetz. Weil diese Kausalität ihre Bestimmung von keinen äußeren Bedingungen, sondern allein aus der Vernunft empfängt, heißt sie Freiheit. Bewußtsein des Willens, des moralischen Gesetzes und der Freiheit sind also im Grunde einerlei.

Vernunft als vernünftiger Wille besagt ein Gesetz des Handelns und zugleich eigene unabhängige Kausalität. Wie ist das zu verstehen? Denn wenn die Vernunft sich selbst mit unbedingter Notwendigkeit befiehlt und wenn sie in Freiheit von sich her wirken kann, dann steht zu erwarten, daß das Befohlene auch immer schon das Gewirkte ist. Dann aber schwindet der

der Unterschied zwischen beiden dahin. Wenn das, was zu tun ist, in die Identität mit dem, was ist, aufgehoben wird, dann ist doch zu fragen, was dazu geführt hat, beides zunächst zu unterscheiden. Das Unbedingt-Praktische muß eingehender erörtert werden.

Der Begriff des moralischen Gesetzes enthält theoretische Voraussetzungen. - Ein Gesetz sagt nicht, was ist, sondern was sein soll. Die Handlung, die geschieht, wird unterschieden von der Handlung, die geschehen soll. Das, was sein soll, befindet sich noch in der Schwebe zwischen Wirklichkeit und bloßer Möglichkeit. So hebt es sich ab von dem, was sein muß. Dieses ist so auf die Wirklichkeit angelegt, daß es nicht bloß möglich bleiben kann. Im Begriff des moralischen Gesetzes liegt also bereits die Aufspaltung in die Seinsweisen der Wirklichkeit und Möglichkeit, welche ihrerseits in der Weltlichkeit unserer menschlichen Vernunft ihren Grund hat. Folglich wäre einem reinen anschauenden Verstand der Begriff eines gebietenden moralischen Gesetzes ebenso fremd und nichts-sagend wie die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit.

Ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Freiheit. - Freiheit steht im Gegensatz zur Notwendigkeit der Naturgesetze. Der Inhalt dieses Begriffes ist innerlich an den Hintergrund der Naturnotwendigkeit gebunden. Folglich hat der Begriff nur dort Bedeutung, wo auch die Naturgesetze herrschen. Dennoch dürfen Naturgesetz und freie Kausalität keinen Widerspruch bilden; denn im Widerspruch zerstört sich die Vernunft. Nun ist der Mensch sich bewußt, ein Wesen zu sein, das zur Natur gehört und ihren Gesetzen untersteht. Zugleich ist er sich seines freien Willens bewußt. Es bleibt ihm also keine andere Rettung vor dem drohenden Widerspruch, als sich auch zu einer Welt gehörig zu wissen, die nicht Natur ist. Nur unter Voraussetzung einer solchen intelligibelen Welt kann er sich der Freiheit bewußt sein. Die Unterscheidung von Natur und einer intelligibelen Welt aber ist keineswegs willkürlich. Sie ist vielmehr eine notwendige Folge der Struktur unserer Erkenntnisvermögen, wie die Kritik der reinen Vernunft gezeigt hat. Sie gründet in unserer Angewiesenheit auf die Sinnlichkeit.

In diesem Licht wird nun auch das Verhältnis von Freiheit und mora-

lischen Gesetz deutlich. Wir denken uns als frei, wenn wir uns bloß als Glieder der intelligiblen Welt betrachten; das Bewußtsein der Verpflichtung und des Gebotes aber entsteht, wenn wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich als zur Verstandeswelt gehörig denken.(1)

Das Unbedingte, welches die praktische Vernunft fordert, ist also eine Idee unserer menschlichen Vernunft. Theoretische Erkenntnis dessen, was das unbedingte Sittengebot an sich ist, bedarf der Einsicht in seine Voraussetzung. Sittliches Sollen innerhalb einer Welt der Naturgesetze ist nur möglich unter Voraussetzung der Freiheit. Freiheit setzt eine intelligible Welt voraus, von deren Möglichkeit nur feststeht, daß unser Verstand sie widerspruchslos denken kann, - welches zur Erkenntnis nicht genügt. Der Inhalt dieser Idee ist allein durch den menschlichen Charakter unserer Vernunft bedingt. Denn er beruht auf Unterscheidungen, die insgesamt nur die Folge der Weltlichkeit unserer Vernunft sind.

Aber trotz dieser theoretischen Einschränkung bleibt die Gültigkeit der Freiheitsidee für die menschliche Vernunft unangetastet. Obgleich das Sittengesetz nicht schlechthin, sondern nur für unsere Vernunft Gebot ist, gebietet es dieser mit unbeugsamer Strenge, so daß der Mensch sich diesem Gebot ebensowenig wie der Idee eines absolutnotwendigen Wesens entziehen kann.

Beide Ideen sind durch die Weltlichkeit unserer Vernunft geprägt und gelten nur für sie, für sie aber mit Notwendigkeit. Denn ein reiner Verstand, dessen Erkenntnis die Wahrheit der Dinge unmittelbar erfaßt, hätte allein Wirkliches zum Gegenstand. Es fehlten die Unterscheidungen von Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein und Sein-Sollen. Daraus folgt, daß ein reiner Verstand auch nicht wie der unsrige in theoretische und praktische Vernunft aufgespalten wäre. Wie sein Verhalten zum Seienden sich völlig, bleibt uns uneinsichtig.

Wir können nur soviel erkennen, daß unser Verhalten zum Seienden durchgängig von menschlichen Ideen bestimmt ist, wodurch sich uns das

---

(1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS) IV, 453

Sein selbst schon immer in menschlicher Aufgliederung darbietet, und daß uns damit eine unüberschreitbare Grenze gezogen ist, die zu überschreiten uns aber auch nichts drängt. Die Unbegreiflichkeit dieser Ideen beläßt unsere ganze menschliche Existenz in dem fundamentalen, un-durchdringlichen Geheimnis des Seienden überhaupt. Obwohl unsere Vernunft es nicht zu durchschauen vermag, ist sie dank ihrer Prinzipien ein verlässlicher Führer, dessen Anweisungen gelten und Vertrauen verdienen.

### 3. Teleologie

Ebenso wie die obersten Vernunftprinzipien soll jetzt der Begriff Naturzweck aus der Wesensbeschaffenheit der menschlichen Erkenntnis hergeleitet werden.

Zweifellos besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen jenen Ideen und diesem Begriff. Sie beruhen alle auf Unterscheidungen, welche die Vernunft notwendig machen muß. Die Idee des absolutnotwendigen Wesens wurzelt in der Unterscheidung von Zufälligkeit und Notwendigkeit, die Idee der Freiheit in der von Sein und Sein-Sollen, und beide wiederum in der fundamentalen Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Der Begriff Naturzweck enthält die Unterscheidung von mechanischer Kausalität und Zweckverknüpfung.

Es besteht allerdings auch ein beträchtlicher Unterschied zwischen ihnen. Den Ideen der theoretischen und praktischen Vernunft entspricht kein Gegenstand der Erfahrung; dem Begriff Naturzweck hingegen entsprechen Erfahrungsgegenstände. Denn es waren ja die Lebewesen, die uns zu diesem Begriff genötigt haben. Ferner sind die beiden Ideen Ausdruck der Forderung der Vernunft nach dem Unbedingten, wodurch vernünftiges Verhalten zum Seienden überhaupt erst möglich wird. Der Begriff Naturzweck beruht nicht auf dieser Forderung der Vernunft. Er ist nicht ein Vernunftprinzip für den Verstand, sondern für die Urteilskraft, insofern diese bloß über einen Gegenstand der Erfahrung reflektiert.(1)

Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist bedingt durch die Angewiesenheit unseres Verstandes auf sinnliche Wahrnehmung.

---

(1) vgl. KdU 345

Läßt sich die Unterscheidung Naturmechanism-Naturtechnik ebenfalls auf die unserer Vernunft eigentümliche Weltlichkeit zurückführen?

Daß es so ist, geht bereits aus dem undogmatischen Charakter der teleologischen Aussagen hervor. Denn obwohl für uns die teleologische Betrachtung gewisser Naturprodukte unumgänglich ist, wird dabei doch ausdrücklich die Möglichkeit offen gelassen, "daß ein anderer (höherer) Verstand als der menschliche, auch im Mechanism der Natur, d. i. einer Kausalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur antreffen könne."(1)

Aber es ist noch genauer zu zeigen, aus welcher eigentümlichen Beschaffenheit unseres Verstandes die genannte Unterscheidung sich ergibt. Wir haben also eine gewisse Zufälligkeit unseres Verstandes aufzusuchen, durch die er sich von anderen möglichen unterscheidet und welche die besagte Unterscheidung bedingt.

Was ist das Zufällige unseres Verstandes? Es besteht darin, "daß unser Verstand vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muß"(2). Menschliche Erkenntnis erfordert immer die Subsumtion einer empirischen Anschauung unter einen Begriff. Denn der Begriff läßt das Besondere in seiner Besonderheit noch unbestimmt. Daher müssen wir zur Erfassung des Besonderen immer über das in der Wahrnehmung gegebene Einzelne gehen. "Und es ist zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können."(3) Weil unser Verstand ein Vermögen der Begriffe ist, muß es für ihn ganz zufällig sein, "welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann"(4).

Das braucht offensichtlich nicht bei jedem Verstand so zu sein. Wir können ja von dem menschlichen Verstand nicht behaupten, er stelle die einzige Möglichkeit dar, wie ein Verstand sein könne. Ein anschauender Verstand ist zum mindesten denkbar. Und das genügt, um den unsrigen

---

(1) KdU 346

(2) KdU 344

(3) KdU 347

(4) ebd.

dagegen abzuheben. Freilich können wir uns einen intuitiven Verstand nur negativ, als nicht diskursiven, denken. Aber das eine ist jedenfalls sicher, daß er nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht.(1) - Hierin besteht also eine Zufälligkeit unseres Verstandes.

Wie aber ist die Unterscheidung von Naturmechanismus und Naturtechnik durch diese Zufälligkeit bedingt?

Unser Verstand hat das Allgemeine, ohne daß dadurch das Besondere schon bestimmt wäre. Diese Bestimmung hat er von der Anschauung zu erwarten. Nun ist es eigentlich doch ein merkwürdiger Befund, daß das Besondere der empirischen Erkenntnis mit dem Allgemeinen des Verstandes zusammenstimmt. Wäre das nicht der Fall, so wäre kein zusammenhängendes Wissen möglich. Es geht aber nicht an, diese vorhandene, aber an sich zufällige Zusammenstimmung einfachhin als eine glückliche Regelung der Natur zu begrüßen, ohne eine Begründung dafür ausfindig zu machen. - Man sieht leicht, daß die Betrachtung des Grundes dieser Zusammenstimmung uns wieder auf den Begriff der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur führt, wie er bereits oben entwickelt wurde.

Hier gilt es nun, das Gesagte auf den Begriff der organisierten Wesen anzuwenden; denn diese veranlaßten uns, eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur, d. i. die Naturtechnik, anzunehmen. Kant vollzieht diesen Schritt, indem er die Weise, wie unser Verstand Lebewesen erfaßt, in Gegenüberstellung zu derjenigen eines intuitiven Verstandes durchdenkt.

"Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen."(2) Wir verstehen das Ganze, indem wir analytisch zu dem Besonderen der Teile gehen. Darum enthält die Vorstellung eines Ganzen in sich schon immer die Zufälligkeit der Verbindung der Teile, welche die Form des Ganzen erst möglich macht. Das Ganze, welches auf diese Weise als Produkt seiner Teile betrachtet wird, ist als mechanisch erzeugt vorgestellt. Das ist die Betrachtungsweise, welche unserer Vernunft gemäß ist.

---

(1) vgl. KdU 347      (2) KdU 349

Wenn wir uns nun einen intuitiven Verstand denken, der "vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen"(1), so ist seine Betrachtungsweise von der unsrigen dadurch verschieden, daß seine Vorstellung des Ganzen keineswegs die Zufälligkeit der Verbindung der Teile in sich enthält.

Ein solcher Verstand würde also auch die Lebewesen anschauen, ohne die Vorstellung der Zufälligkeit ihrer Form dabei zu haben. Folglich hätte er nicht nötig, sie als Zwecke zu betrachten. Wir hingegen können ein Lebewesen als solches nicht einmal in den Blick bekommen, wenn wir es nur nach der mechanischen Erzeugungsart als Produkt der Teile betrachten, sondern wir müssen uns bei ihm auch "die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen"(2). Das Ganze als Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile anzusehen, ist uns unmöglich. Das wäre die Betrachtungsart eines intuitiven Verstandes. Wir können uns nach der Beschaffenheit unseres Verstandes diese Beziehung nur so denken, daß die Vorstellung des Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben ausmache. Mit anderen Worten: Wir haben uns das Ganze als Zweck vorzustellen.

Durch diese Überlegungen ist der Zusammenhang zwischen der unserer Vernunft eigentümlichen Diskursivität und dem Begriff des Naturzwecks sichtbar geworden.

Kant führt den Gedanken nun noch einen Schritt weiter, wohl geleitet von der Absicht, ihn bis zum Übersinnlichen vorzutreiben.

"Wenn wir materielle Wesen als Dinge an sich selbst anzusehen berechtigt wären"(3), dann wäre die mechanische Erzeugung eines organisierten Körpers unmöglich. Denn der Begriff von einem Ganzen als Zweck ist unentbehrlich, wenn wir uns einen Organismus überhaupt vorstellen wollen. Wenn nun unsere Art der Vorstellung jeglichem Verstand zu käme, -und das wäre der Fall, wenn unsere Sinneswahrnehmung sich auf Dinge an sich erstreckte-, so wäre die mechanische Erzeugung eines Le-

---

(1) KdU 349

(2) ebd.

(3) KdU 351

bewesens in sich unmöglich. Das aber widerspricht allem, was bisher über den kritischen Charakter teleologischer Aussagen gesagt wurde. Diese Unmöglichkeit ist ja gerade nicht erweislich. Somit wird deutlich, daß die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung auch in diesen Fragenkreis hineinspielt.

"Es ist aber doch wenigstens möglich, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken."(1) Ferner kann man dieses Substrat der materiellen Welt als Gegenstand der intellektuellen Anschauung eines anderen Verstandes als des unsrigen denken. Dann hat die Natur einen übersinnlichen Realgrund, im Hinblick auf welchen uns verständlich wird, daß wir manche Gegenstände nach zweierlei Prinzipien beurteilen können, "ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprüchen, ausgeschlossen wird "(2). Denn was als Gegenstand der Sinne notwendig ist, muß nach mechanischen Gesetzen beurteilt werden. Was uns aber nach diesen Gesetzen als zufällig erscheint, z.B. die Form der Lebewesen, kann doch wohl in sich notwendig sein, da ein intuitiver, das Substrat der Natur anschauender Verstand diese Zusammenstimmung als notwendig erfassen könnte, obgleich sie von uns nur durch eine teleologische Beurteilung begriffen werden kann.

Hieraus ergibt sich also, daß für uns sowohl die mechanische als auch die teleologische Erklärungsart berechtigt und unentbehrlich sind, daß sie nebeneinander bestehen, ohne sich aufzuheben.

Kant handelt im folgenden Paragraphen ausführlich "Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur." Uns genügt es hier, die Möglichkeit dieser Vereinigung aufgezeigt zu haben. Damit ist die Dialektik der teleologischen Urteilskraft aufgelöst und die eigentliche Kritik dieses Vermögens abgeschlossen. Der Fluß der Gedanken und der aufgeworfenen Fragen aber geht weiter. Das bringt natürlich Schwierigkeiten für den systematischen Aufbau des Werkes mit sich. Kant hält am Schema der

---

(1) KdU 352

(2) ebd.

früheren Kritiken fest, und so bleibt ihm nichts anderes übrig, als den Fortgang der Probleme in der "Methodenlehre der teleologischen Urteils-kraft" unterzubringen.(1)

### § 6: Versuch eines Überstiegs in die Metaphysik

#### 1. Erstes Ergebnis: Bestimmbarkeit des Übersinnlichen

Wir erinnern uns an die Aufgabe. Ist ein Gott? Das ist die beunruhigende, treibende Frage der Untersuchung. Den Grund des Versagens der spekulativen Gottesbeweise konnte die Kritik aufdecken. Auf dem Wege der Teleologie sollte dennoch ein weiterer Lösungsversuch unternommen werden. Warum eigentlich? Könnten wir den Begriff des Übersinnlichen nicht ganz fallen lassen, da die Kritik der reinen Vernunft die menschliche Erkenntnis unwiderruflich auf den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt hat?

Aber durch diese Grenzziehung der Kritik ist gerade auch das Feld des Übersinnlichen gesetzt als "ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld"(2), als das Jenseits der menschlichen Erkenntnis; und dieses Feld ist notwendig gesetzt. Denn die transzendentale Ästhetik hatte unnachlässlich die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich gefordert; diese wurde in der transzendentalen Dialektik endgültig bestätigt, als sich zeigte, daß die Vernunft antinomisch wird, wenn sie völlig im Bedingten der Sinnlichkeit einbehalten bleibt. Denn die Vernunft ist das Vermögen des Unbedingten.

"Den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen."(3) Jenseits der Grenze möglicher Erfahrung liegt, allem theoretischen Zugriff unerreichbar, das übersinnliche Substrat der Natur, "welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen."(4)

Die theoretische Entzogenheit des Feldes des Übersinnlichen nötigt uns zu einer weiteren, freilich problematischen Aussage:"Auch mag es Ver-

---

(1) siehe unten, Anhang S.140, Beobachtungen zur Textgeschichte

(2) KdU XIX

(3) KrV B 308

(4) KdU 358

standeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat."(1) Daß solche Wesen unmöglich sind, kann man nicht beweisen, da sie durch und durch, ihrem Wesen und ihrer Existenz nach, problematisch sind. Sie brauchten gar nicht in Erwägung gezogen zu werden, wenn die Kritik nicht erwiesen hätte, daß die Annahme gewisser solcher übersinnlicher Gegenstände nicht willkürlich geschieht. Das Übersinnliche ist nämlich "ein Feld, welches wir zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen."(2) Der Gottesbegriff ist eine dieser notwendigen Vernunftideen. Sie stehen in Frage. Sind sie bloße Ideen, oder kann im Feld des Übersinnlichen etwas Wirkliches aufgezeigt werden? Konnten wir in dieser Frage durch die Teleologie einen Schritt weiter kommen, oder hat sich bereits auch dieser Weg als Sackgasse herausgestellt? Das ist hier zu überprüfen.

Das Vorstellen von Zwecken ist der metaphysischen Fragestellung insfern förderlich, als es in uns eine gewisse Ahnung wachruft, "wohl gar über die Natur hinauszulangen"(3). Darauf eine Metaphysik aufzubauen, wäre freilich "der Tod aller Philosophie"(4). Dennoch liegt darin Hilfe und Ansporn für den forschenden Verstand. Denn die Ahnung ist "ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit"(5) und enthält "die Hoffnung eines Aufschlusses"(6). Der Aufschluß selbst muß allerdings durch begriffliche Arbeit geleistet werden. Was vermag die Teleologie zur begrifflichen Erfassung des Übersinnlichen beizusteuern?

Wir gehen nun zurück auf die obigen Ausführungen über den Begriff der Zweckmäßigkeit (7). Das Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit konnte als transzendentales Prinzip a priori der Urteilstatkraft erwiesen werden. Wenn eine einheitliche Naturerfahrung auch in Anbetracht der mannigfaltigen empirischen Naturgesetze sein soll, muß die Welt als Produkt eines Verstandes gedacht werden. Fest steht, daß unsere Vernunft als das Vermögen des Einen und Unbedingten diese Einheit sucht und suchen muß.

---

(1) KrV B 309      (2) KdU XIX      (3) KdU 320, vgl. KdU 277

(4) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie (Vornehmer Ton) VIII, 398

(5) Log IX, 67      (6) Vornehmer Ton VIII, 398

(7) siehe oben § 3; vgl. die Abschnitte V und VII ff. der Einleitung der KdU.

Darum ist genanntes Prinzip ein transzendentales Prinzip *a priori*. Es bleibt aber völlig ungewiß, ob die empirischen Naturgesetze auf eine letzte Einheit zurückführbar sind. Darum ist es ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, welches nur unseren Vernunftgebrauch betrifft und uns einen Leitfaden für die Naturerforschung an die Hand gibt, die Natur selbst aber nicht bestimmt.

Dieses Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit liegt allen anderen Arten von Zweckmäßigkeit zu Grunde. Denn es hat seinen Ursprung in der Urteilskraft selbst, insofern diese reflektierend ist. "Die reflektierende Urteilskraft, die von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat,"(1) kann gar nicht sein ohne dieses Prinzip, welches überhaupt erst die Möglichkeit einer umfassenden Einheit alles Empirischen gewährleistet. In diesem Sinn kann Kant sagen, das transzendentale Prinzip habe den Verstand schon "vorbereitet", auch in vorkommenden Fällen (gewisser Produkte) den Begriff eines Zweckes (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden.(2)

Die Einheit des Zufälligen verwirklicht sich dadurch, daß das Zufällige mit etwas übereinstimmt, wobei dann die Vernunft diese Übereinstimmung selbst nicht wiederum als zufällig, sondern als gesetzlich betrachtet. Dem empirisch Gegebenen kann nun, wie wir sahen, eine dreifache Übereinstimmung zukommen.

Wenn die Mannigfaltigkeit der Naturerkenntnisse sich durchgängig in ein System der Erfahrung zusammenfügt und somit dem Verlangen der Vernunft nach Einheit in der Erkenntnis entspricht, liegt eine Übereinstimmung vor, deren Wirklichkeit zwar notwendig unausgemacht bleiben muß, die aber nichtsdestoweniger von der Urteilskraft in der Reflexion schon immer vorausgesetzt und angenommen wird. Diese Übereinstimmung, welche man "die durchgängige Angemessenheit der Natur an unser Erkenntnisvermögen" nennen kann, wird durch das transzendentale Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur ausgesprochen.

Im Rahmen dieser Angemessenheit darf dann gleichsam als Sonderfall eine besondere Form der Übereinstimmung erwartet werden, gemäß welcher

---

(1) KdU XXVI f.

(2) vgl. KdU LI

die Form eines Gegenstandes, in der Auffassung desselben vor allem Begriff, den Erkenntnisvermögen so angemessen ist, daß die Vermögen des Verstandes und der Einbildungskraft durch sie ins Spiel gebracht und darin unterhalten werden. Solche Gegenstände heißen schön. Ihre Übereinstimmung mit den Erkenntnisvermögen begründet die ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. Daß es so etwas gibt, ist zwar a priori nach dem transzendentalen Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit anzunehmen. Ihre Wirklichkeit jedoch kann nicht schlechthin, sondern immer nur im Einzelfall mittels der Beurteilung durch den Geschmack ausgemacht werden.

Ferner kann im Zufälligen eine Übereinstimmung auftreten, welche im Gegenstand selbst liegt, insofern er ein raumzeitlich Zusammengefügtes ist. Wenn nämlich das Zusammenfügen der je einzelnen Teile, welches an sich zufällig ist und daher unverständlich bleibt, doch das Ding erst möglich macht als das, was es ist, dann muß dieses zufällige Zueinander der Teile von dem, was das Ding ist und sein soll, geregelt sein, so daß für unser Verständnis die Zufälligkeit der Form durch den Begriff des Gegenstandes überholt wird. Diese Übereinstimmung der Form eines Gegenstandes mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriff von ihm, der vorhergeht, ist die objektive Zweckmäßigkeit. Wie wir sahen, kommt sie in verschiedener Ausprägung vor, je nachdem, ob der Gegenstand streng als Individuum oder als plurales Gebilde gefaßt wird. Das Vorkommen solcher Übereinstimmung kann auf keine Weise a priori abgeleitet werden. Ihre Wirklichkeit aber ist ein sicheres Faktum der Erfahrung, insofern wir ohne diese Vorstellung der objektiven Zweckmäßigkeit uns unserer selbst als lebendiger Wesen der Körperwelt gar nicht bewußt sein könnten.

In jedem dieser Fälle liegt in der Übereinstimmung die Einheit von Zufälligen vor. Weil nun nach dem transzendentalen Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit an der durchgängigen Angemessenheit der Natur an unser Erkenntnisvermögen festgehalten werden muß, erfordert diese Einheit die Vorstellung von Zweckmäßigkeit, durch die allein sie begriffen werden kann. Folglich wird die Teleologie insgesamt von dem Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit getragen; gleichwohl tritt sie in verschiedenen Gestalten auf.

Damit aber erhebt sich die Frage, in welcher Gestalt die Teleologie uns auf dem Wege zur eigentlichen Metaphysik weiterhelfen kann. Vermag sie das in jeder ihrer Ausprägungen auf die gleiche Weise, oder sind wir auf eine bestimmte Gestalt angewiesen? Bevor wir uns auf diese Frage einlassen, ist grundsätzlich zu erörtern, ob die Teleologie überhaupt in dieser Absicht zu etwas dienlich ist.

In der Einleitung der Kritik der Urteilskraft behandelt Kant die Stellung der Teleologie im Gange der Philosophie. Am Ende der Einleitung faßt er das Ergebnis wie folgt zusammen: "Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt." Dieser Satz bedarf jetzt keiner weiteren Erklärung mehr. "Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als ausser uns) Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen." Diesen Gedanken gilt es hier zu verstehen. "Die Vernunft aber gibt ebendemselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung."(1)

Um in der Beurteilung der Natur das Mannigfaltige des Gegebenen in eine verstehbare Einheit zu bringen, läßt sich die Urteilskraft von der Voraussetzung leiten, daß in der Natur Verstand am Werke ist. Daher wird die Natur als Produkt einer verständigen Weltursache gedacht. Aber sie kann nicht als Erscheinung so vorgestellt werden. Denn in unserer Naturerfahrung finden wir überall, soweit wir auch forschen, die Herrschaft der mechanischen Naturgesetze. Also muß diese Vorstellung sie als Ding an sich, als übersinnliches Substrat, betreffen.

Die Natur als Produkt einer verständigen Weltursache zu denken ist aber lediglich ein Prinzip der Urteilskraft, welches nur einen Leitfaden zu Beurteilung abgibt, jedoch nicht seine Gegenstände bestimmt. Also wird auch das übersinnliche Substrat der Natur durch dieses Prinzip der Urteilskraft nicht bestimmt.

Dem, was unbestimmt ist, eignet Bestimmbarkeit, wenn es unter gewis-

---

(1) KdU LV f.

sen Umständen bestimmt werden kann. Inwiefern ermöglicht das Prinzip der Urteilkraft, daß das übersinnliche Substrat der Natur unter gewissen Bedingungen bestimmt werden kann? - Das transzendentale Prinzip der Urteilkraft erstreckt sich auf das übersinnliche Substrat der Natur in uns sowohl als außer uns; es erfaßt nämlich die Natur als den Gesamtbereich möglicher Erfahrung, der von uns erforscht werden kann und zu dem wir selbst auch gehören.

- Setzen wir einmal voraus, das übersinnliche Substrat in uns sei auf irgendeine Weise bestimmt. Dann würde durch das Prinzip der Urteilkraft auch das übersinnliche Substrat der Natur überhaupt auf entsprechende Weise bestimmt sein. - Das ist der Gedankengang der Einleitung. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit macht den Übergang von Gebiete des Naturbegriffes zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

Allerdings bleibt in der Einleitung undurchsichtig, auf welcher Notwendigkeit der Gebrauch dieses Prinzips beruht. Denn das Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit, auf dem sich alles teleologische Denken gründet, hat noch etwas Bedeutung in sich. Gewiß erfordert unsere Vernunft ihrem Wesen gemäß Einheit der Naturerkennnis, und damit auch die Vorstellung der Welt als eines Produktes einer verständigen Weltursache. Gewiß lassen wir uns bei der Erforschung der Natur von dieser Idee leiten, indem wir jedes Geschehen unter ~~ein~~ je allgemeinere Regel zu subsumieren suchen. Gewiß haben diese Versuche in der Forschung sich immer wieder bewährt und dadurch das Prinzip bestätigt, obgleich "wir es auch zufrieden sind", wenn wir "zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stoßen, die kein menschlicher Verstand auf ein Prinzip zurückführen kann" (1). Aber dennoch ist die Voraussetzung eines durchgängigen Systems aller Naturgesetze, sofern sie als Reflexionsprinzip dient, in ihrer Notwendigkeit von der Annahme abhängig, daß selbst die Einsicht in den Zusammenhang aller uns bekannten Naturgesetze nicht ausreichen würde, alle uns bekannten Naturphänomene zu erklären.

Man kann aber nicht a priori sagen, daß die Wissenschaften allzeit einen Bestand vorläufiger noch ungeklärter Naturphänomene haben werden.

---

(1) KdU XLI Es steht noch aus, inwieweit durch Albert Einsteins Einheitliche Feldtheorie alles Naturgeschehen als Fall einer einzigen Regel begriffen werden kann.

posteriori, durch das Vorhandensein organischer Wesen, ist jedoch ~~bei~~ allem Fortschritt der Wissenschaften dieser Bestand des mechanisch nicht Verstehbaren unbezweifelbar. Infolgedessen wird wegen der Lebewesen die teleologische Vorstellung mit unaufholbarer Notwendigkeit gefordert. Denn es liegt nicht an unserer Unkenntnis und dem mangelhaften Stand unserer Forschung, sondern grundsätzlich an der Natur unserer Erkenntnisvermögen, daß wir uns Lebewesen nur als Produkte einer verständigen Weltursache vorstellen können. Ohne diese Vorstellung sind sie für unseren Verstand schlechthin unbegreifbar. Also findet erst hier, in der objektiven Zweckmäßigkeit, das transzendentale Prinzip der reflektierenden Urteilskraft seine endgültige Bestätigung. Dadurch aber gewinnt die Naturteleologie fundamentale Bedeutung für den Aufbau einer eigentlichen Metaphysik.

In der Einleitung der Kritik der Urteilskraft ist Kant auf dieses Fundierungsverhältnis noch nicht eingegangen. Erst im Verlauf des Werkes werden diese Zusammenhänge sichtbar. Aus diesem Grund wird man die Einleitung trotz aller gegenteiligen Meinungen wesentlich als eine solche anzusehen haben, eben als Einleitung.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung lautet: Bestimmbarkeit des übersinnlichen Substrats dank der Naturteleologie. Das bedeutet zunächst, daß aus der Zweckmäßigkeit, die wir überall in der Natur antreffen, keine Theologie abgeleitet werden kann. Es liegt ja lediglich Bestimmbarkeit vor. Der traditionelle kosmologische Gottesbeweis, der von den Zwecken in der Natur auf den Schöpfergott schließt, leistet nicht, was er verspricht. Davon wird der nächste Abschnitt handeln. Ferner ist zu zeigen, wie die nun gesicherte Bestimmbarkeit des Übersinnlichen in Bestimmung hinaufgeführt werden kann. Das wird Thema des zweiten Kapitels sein.

## 2. Physikotheologie

Das Ungenügen jeder Physikotheologie läßt sich nun in aller Kürze darstellen. Es ist nach den voraufgehenden Erörterungen offensichtlich. Wie sollten auch Zwecke, die wir in der Natur vorfinden, uns in den Stand setzen, "uns vom Ursprung aller Dinge, dem Urwesen, und dessen innerer Beschaffenheit einen Begriff zu machen"(1)?

---

(1) PS XX, 301

Teleologie kann grundsätzlich kein dogmatisches Wissen erzeugen, weil der Zweckbegriff ein Reflexionsprinzip der Urteilskraft ist. Nur in diesen Grenzen berechtigt sie die Vorstellung einer durch Vernunft bewirkten Welt.

Ferner: Der Begriff einer verständigen Weltursache vermag keineswegs dem Wesensbegriff Gottes als des Weltgrundes zu entsprechen. Was da gedacht wird, ist nicht Gott. Das ist der entscheidende Einwand gegen jeden kosmologischen Gottesbeweis. Unter drei Hinsichten bleibt den Versuch einer Physiktheologie hinter dem Geforderten zurück.

Steng genommen läßt sich aus den Zwecken der Natur nicht ablesen, ob nur ein einziger Verstand als Weltursache anzunehmen sei, oder ob nicht etwa mehrere am Werke seien, wie ja auch der zweckmäßige Organismus einer menschlichen Gesellschaft nicht von einem Menschen allein ausgedacht und gelenkt ist.

Der Schluß von der Wirkung auf die Ursache erlaubt nur jene Beschaffenheiten von der Ursache auszusagen, welche zur Erklärung der Wirkung erforderlich sind. Daher kann von Naturprodukten wegen ihrer Endlichkeit grundsätzlich nicht auf höchste Vollkommenheit geschlossen werden. Aber "der für eine Theologie taugliche Begriff eines Urwesens kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbarten Vollkommenheiten gefunden werden." (1)

Die Zwecke, auf die die Weltursache der Naturteleologie bezogen ist, sind immer nur bedingt; sie sind nur Zweck, sofern sie sein sollen. Um zur freien Weltursache zu kommen, wie sie in der metaphysischen Gottesidee gedacht wird, müßte man aber wenigstens einen unbedingten Zweck zum Ausgangspunkt nehmen. Dazu aber müßte die Frage nach der Natur selbst gestellt werden. Das jedoch ist schon etwas ganz anderes als Physiktheologie. Denn wozu die Natur selbst existiert, läßt sich in ihr nicht beobachten.

Ferner findet unsere Erfahrung der Zweckmäßigkeit der Natur nicht überall die gehörige Bestätigung. Wir treffen das Gute und Böse, das zweckmäßige und zweckwidrige in der Natur, wenigstens für unsere

---

(1) KdU 476

Einsicht, sehr gemischt an. Auch mangelt der kosmologische Beweis dadurch, "daß er für sich selbst gar nicht auf Moralität hinweist"(1).

Kants Urteil über die Physikotheologie hat sich in den wesentlichen Punkten, die ihre praktische Brauchbarkeit und ihr logisches Unvermögen betreffen, nie geändert.

Schon 1762 erklärt er dazu: "Diese Beweisart ist viel praktischer als irgendeine andere, selbst in Ansehung des Philosophen... Die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst..., ist auch so gesetzt und unerschütterlich, daß sie keine Gefahr von Schlußreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt."(2) Ebenso heißt es in der Kritik der Urteilskraft: "Das aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrenswert. Es tut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker."(3) Es "überzeugt"(4). "Hierbei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen."(5)

Jedoch: "Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgendeinen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unseren Sinnen darbietet, schließen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die größte Wahrscheinlichkeit von der Welt sein, daß nur ein einziger erster Urheber sei, allein dieser Überzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln."(6) Die gleichen Argumente kehren in der Kritik der Urteilskraft wieder.

Die Wertschätzung des Beweises und die Art, wie seine tatsächliche Überzeugungskraft theoretisch begründet wird, weichen in beiden Werken voneinander ab.

In der Schrift von 1762 wird dem kosmologischen Beweis weitaus größeres Lob gespendet als in der Kritik der Urteilskraft, weil ihm außer dem ontologischen keiner konkurrierend zur Seite steht. "Indessen, wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sei, so würde man antworten: Sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Faßlich-

(1) KdU 474

(2) Beweisgrund II, 117 f. (3) KdU 470

(4) KdU 472

(5) ebd.

(6) Beweisgrund II, 160

keit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzugestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Tätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch daß der feinen Spekulation ein Genüge getan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeinen Nutzbarkeit nicht abzusprechen."(1)

In diesem Sinne ist auch der berühmte letzte Satz dieser Schrift zu verstehen: "...wenn ihr den Beweistum nicht daselbst (=im vorgetragenen Beweis) anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebähnnten Fußsteige auf die große Meeresstraße der menschlichen Vernunft (=kosmologischer Beweis). Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere."(2)

In der Kritik der Urteilskraft ist Kant mit der Wertschätzung des gleichen Argumentes zurückhaltender. Denn dort hat die ganze Darstellung nur den Sinn, dem moralischen Beweis den Vorrang zu geben. Daher wird das, was 1762 noch als "sehr vernünftig gedacht"(3) bezeichnet wurde, jetzt als "willkürliche Zugabe"(4) getadelt. So wird denn der Wert des teleologischen Beweises darauf eingeschränkt, "des moralischen Beweises empfänglicher zu machen"(5), und diesem "zu erwünschter Bestätigung zu dienen, soweit Natur etwas den (moralischen) Vernunftideen Analoges aufzustellen vermag, . "(6)

Diese verschiedene Bewertung hängt eng zusammen mit der Begründung der starken Überzeugungskraft des kosmologischen Beweises. - Nach der Schrift von 1762 ist die Gewalt der Überzeugung so unerschütterlich, "erstlich weil sie überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend und demnach auch dem gemeinsten Verstande leicht und faßlich ist; zweitens weil sie natürlicher ist als irgendeine andere, indem ohne Zweifel ein jeder von ihr zuerst anfängt; drittens weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der

(1) Beweisgrund II, 161

(2) ebd. II, 163

(3) ebd. II, 161

(4) KdU 403

(5) KdU 473

(6) KdU 474

Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt und die größte Gewalt hat, auf Erstaunen, Demut und Ehrfurcht zu wirken."(1)

In der Kritik der Urteilskraft dagegen spricht Kant dem kosmologischen Beweis, insofern er physisch-teleologisch ist, alle Beweiskraft ab: "Allein wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluß auf das Gemüt, vornehmlich auf die Beurteilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Überredung rechnen) auf eine ruhige, sich gänzlich dahingegende Bestimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, ... denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfnis der fragenden Vernunft nicht befriedigen."(2) "Daß also der physisch-teleologische Beweis überzeugt, röhrt nicht von der Benutzung der Ideen von Zwecken der Natur als soviel empirischen Beweisgründen eines höchsten Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluß mit ein... In der Tat bringt also nur der moralische Beweisgrund die Überzeugung hervor."(3)

Die Quelle der Überzeugung hat sich von der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit verlagert. Das ist eine entscheidende Korrektur gegenüber 1762.

Uns dient dieser Exkurs als Überleitung zum zweiten Kapitel: **Der Mensch**  
- Das Sittliche. Der gegebene Vorblick läßt bereits sehen, daß ein Gottesbeweis nicht allein aus der Natur geführt werden darf, sondern sich ausdrücklich auf den Menschen beziehen muß, um für den Menschen ein Beweis zu sein.

---

(1) Beweisgrund II, 117

(2) KdU 471

(3) KdU 472

## Zweites Kapitel

### DER MENSCH - DAS SITTLICHE

#### § 7: Weitere Fragen der Teleologie

Die bisherigen Überlegungen über die Zweckmäßigkeit der Natur gründeten sich auf die innere Zweckmäßigkeit der organisierten Wesen. Aus methodischen Gründen hatte sich unsere Naturbetrachtung auf diese einschränken müssen. Denn wir hatten zunächst die Frage zu entscheiden, ob es überhaupt objektive (materialie) Zweckmäßigkeit in der Natur gebe; und dabei wurde gleich zu Anfang erkannt, daß wir allein von der Betrachtung der inneren Zweckmäßigkeit eine eindeutige Antwort erwarten könnten, während die äußere (relative) Zweckmäßigkeit nur hypothetisch auf Naturzwecke zu führen vermochte.

Da es sich nun herausgestellt hat, daß wir organisierte Materie noch nicht einmal in den Blick fassen können, ohne den Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu denken, ist die Notwendigkeit dieses Begriffs und damit auch die Realität einer Naturzweckmäßigkeit für die reflektierende Urteilskraft erwiesen. Alles, was bei dieser Untersuchung über die Bedeutung des Zweckbegriffs und seine Funktion in unserem Denken erkannt wurde, ist im folgenden festzuhalten. Aber für die Einengung des Blicks auf die innere Zweckmäßigkeit besteht weiter kein Anlaß mehr.

Wir sind nun in der Lage, den ganzen Bereich der Natur in die Betrachtung zu ziehen, sofern darin kausale Verhältnisse vorliegen, die uns wegen des Anscheins der Zufälligkeit zu einer teleologischen Beurteilung nötigen. Diese Ausweitung des Blickfeldes geschieh nicht willkürlich, sondern wird durch den Grundbegriff aller Teleologie, das transzendentale Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur, erfordert.

30

#### 1. Die Natur als teleologisches System.

"Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt... Aber dieser Begriff führt aus notwendig auf die Idee der gesamten Natur als

eines Systems nach der Regel der Zwecke."(1) Gewisse Naturdinge nämlich müssen wir notwendig als Naturzwecke ansehen. Dadurch aber sind wir schon über die Sinnenwelt hinausgeführt zur Idee einer verständigen Ursache von Naturdingen. Also ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, auch andere Naturdinge als Wirkungen derselben Ursache anzusehen. Diese Möglichkeit der Beurteilung der Natur bleibt nicht ungenutzt. Vielmehr hat die Vernunft ein großes spekulatives Interesse daran. Denn sie gebietet, "alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten.... Diese höchste formale Einheit ... ist die zweckmäßige Einheit der Dinge."(2) Folglich entspricht es der Vernunft, "alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre."(3) "Die Idee derselben (d. i. der zweckmäßigen Einheit der Welt) ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden."(4)

"Man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten."(5) Kant nennt die Lebewesen ein "Beispiel" für die Naturzweckmäßigkeit überhaupt. Nach seinem Sprachgebrauch meint "Beispiel" gewöhnlich die "Anschauung eines empirischen Begriffs".(6) Im Hinblick auf die reflektierende Urteilskraft jedoch besagt es eine vorzügliche Anwesenheit des Allgemeinen. Das Einzelne eines Gesetzes ist ein Fall, nichts weiter als eine Anwendung des Gesetzes; dieses selbst gewinnt nichts durch eine Vielzahl von Fällen. Die Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft dagegen haben Beispiele, in welchen die Regel ihre Bestätigung findet. Hier hat der Einzelfall eine Bedeutung für das Allgemeine. Die Schönheit und die Naturzweckmäßigkeit kommen darin überein, daß sie in Beispielen ihre Verwirklichung finden. So ist das ästhetische Urteil "wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann"(7), weil sie sich immer nur im einzelnen ästhetischen Urteil auszusprechen vermag. Ähnlich sind die Lebewesen ein Beispiel für die allgemeine Naturzweckmäßigkeit, welche man nur an ihnen und an keinen anderen Naturvorkommen absolut nachweisen kann.

(1) KdU 300

(2) KrV B 714

(3) ebd.

(4) KrV B 722 f.

(5) KdU 301

(6) KdU 254; vgl. MS VI, 479 Anm.

(7) KdU 63

Bei der Erforschung der Struktur organischer Wesen legen wir notwendig die Maxime zugrunde, "daß nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sei." (1) Auf das Naturgange ausgedehnt lautet dieses Prinzip: "Alles in der Welt ist irgendwozu gut, nichts ist in ihr umsonst." (2) Ein solches Prinzip eröffnet unserer auf das Feld der Erfahrung angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen. (3) Daher nennt Kant die Betrachtung der Welt als eines teleologischen Systems "die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft" (4).

Alles ist irgendwozu gut. Die Allgemeinheit und Unbestimmtheit dieses Prinzips verdecken bereits die Problematik, die sich dahinter verbirgt. Jedes Ding ist zu etwas gut, und dieses zu anderem usw. Der Gedanke entwickelt sich sogleich in endlosen Ketten. Wozu ist ein jedes gut? Wie müssen jene Ketten zweckhafter Mittel verlaufen, damit die Vernunft in ihnen wirklich systematische Einheit und nicht ein unendliches Wirrwarr findet? Welchen Bedingungen untersteht diese Kettenbildung?

Diese Fragen wurden bereits früher angeschnitten, als der Begriff der äußeren Zweckmäßigkeit zu erläutern war. Entsprechend der damaligen Thematik waren wir durch diesen fortlaufenden Verweis auf die Bedingungen gezwungen, den Gedanken abzubrechen und uns der inneren Zweckmäßigkeit zuzuwenden. Jetzt finden wir in ihm einen machtvollen Anstoß, den teleologischen Gedanken weiter zu entwickeln.

## 2. Innere und äußere Zweckmäßigkeit

Die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nutzbarkeit eines Dinges für andere. Sie besteht in dem Verhältnis, "daß ein Ding der Natur einem anderen als Mittel zum Zwecke dient" (5). Nach der Maxime der teleologischen Beurteilung der Natur stehen alle Dinge in derartigen Beziehungen. Es ist jedoch unmöglich, jene Dinge, welche an sich gar nichts enthalten, was

(1) KdU 296

(2) KdU 301

(3) KrV B 714 f.

(4) KrV B 722

(5) KdU 379

einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte"(1), als Zwecke anzusehen, denen Mittel untergeordnet sind; es sei denn, jene Dinge ständen selbst als Mittel in Beziehung auf übergeordnete Zwecke, welche bereits auf Grund ihrer inneren Zweckmäßigkeit als solche gelten müßten. Also steht alle äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge unter der Bedingung, daß der übergeordnete Zweck ein organisiertes Wesen, d.i. ein Naturzweck, sei.

Allein diese Bedingung reicht nicht aus. Naturzwecke sind nämlich wesentlich Naturprodukte, die wie alle anderen irgendwozu gut sind. Also gerät die äußere Zweckmäßigkeit in einen unendlichen Kreisverkehr. Dann wäre sie jedoch völlig nichtig. Nun steht aber die **teleologische Maxime** fest und kann nicht für nichtig erklärt werden. Folglich wird in **jener Maxime** und in jeder Beurteilung eines Dinges als Mittel zu einem **Zweck** der Natur immer vorausgesetzt, "daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei"(2). Was für sich selbst Zweck der Natur ist, würde von der Natur her gesehen selbst nicht weiter Mittel zu etwas sein, obgleich es unserer Beurteilung nach wohl irgendwozu gut sein könnte. Ob es solch ein Ding, dessen Existenz für sich selbst Zweck der Natur ist, gebe und welches es sei, läßt sich durch bloße Naturbeobachtung also grundsätzlich nicht feststellen. Folglich sind alle Aussagen über die Zweckmäßigkeit der Natur, soweit sie sich auf äußere zweckmäßige Verhältnisse stützen, wesentlich hypothetisch; denn sie implizieren eine Aussage über etwas, wovon wir in der Natur keine Erfahrung machen können, nämlich daß es mindestens ein Naturwesen gibt, welches für sich selbst Zweck der Natur ist.

Diese Voraussetzung, die in der teleologischen Maxime liegt, enthüllt nun den wesentlichen Unterschied von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, welcher in der früheren Erörterung der Begriffe noch nicht in Erscheinung getreten ist.

"Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unan-

---

(1) KdU 380

(2) KdU 283

gesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist."(1) Die innere Zweckmäßigkeit erkennen heißt "ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck beurteilen"(2). Die Betrachtung bleibt also in der Wesensordnung und sieht nur auf die innere Möglichkeit des Dinges. Bei der Erkenntnis äußerer Zweckmäßigkeit dagegen kommt es schließlich darauf an, "die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur zu halten"(3). Sie betrifft die Wirklichkeit und das Dasein der Dinge.

Nun führt aber der Begriff Naturzweck, wenn er erst einmal wegen der inneren Zweckmäßigkeit des Lebewesen in die Naturbetrachtung hineingekommen ist, notwendig auf die Idee eines zweckmäßigen Naturganzen, d.h. eines Systems äußerer Zweckmäßigkeit. Teleologische Be- trachtungen brauchen also weit genug herbeieilen zu werden, um unausweichlich metaphysische Fragen nach dem Sein heranzurufen. Eine derartige Reichweite der Teleologie war am Anfang dieses Weges noch gar nicht vorauszusehen.

### 3. Form und Existenz als Zweck

Der inneren Möglichkeit eines organisierten Wesens müssen wir eine Kausalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen. Wenn nun seine innere Form in der Wesensordnung dieses erfordert, können wir uns auch die Existenz dieses Produkts nicht anders denn als Zweck denken. "Diesen Gedanken (d.h. eines absichtlichen Grundes seines Daseins) kann man schwerlich von dem Begriff eines organisierten Wesens trennen."(4) Diese Erweiterung von der Zweckmäßigkeit der Form zu der der Existenz geschieht nach den gleichen Prinzipien der Vernunft wie die von den Lebewesen zum System der Natur.

Kant formuliert sehr behutsam: "... kann man schwerlich trennen." Ebenso im folgenden: "Man kann von einem organisierten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanismus der Natur erkennt."(5) Der Grund für diese zurückhaltende Ausdrucksweise liegt zweifellos in der Absicht, hier den hypothetischen Charakter aller äußeren Zweckmäßigkeit in Erinnerung zu halten.

(1) KdU 380

(2) KdU 299

(3) ebd.

(4) KdU 381

(5) KdU 380

Die Frage nach dem Zweck der Existenz eines Lebewesens ist also unvermeidlich. Wozu existiert es? Die Antwort führt notwendig auf Verhältnisse äußerer Zweckmäßigkeit. Der Zweck der Existenz eines solchen Wesens liegt in anderen. Es existiert also nicht bloß als Zweck, sondern notwendig zugleich als Mittel.

Die zweckmäßigen Beziehungen insgesamt bilden das System der Natur. Im Blick auf dieses System wiederholen sich die gleichen Fragen wie beim einzelnen organisierten Naturprodukt. Der inneren Form entspricht hier die Organisation des Systems. Diese Organisation kann gar nicht gedacht werden ohne die Voraussetzung, daß die Existenz eines Dinges für sich selbst Zweck der Natur sei. Dieses ist der Beziehungspunkt, auf den alles hingeordnet ist. Diesen systematischen Punkt nennt Kant den "letzten Zweck der Natur"(1). Die Annahme eines zweckmäßigen Naturganzen enthält also die Frage nach dem letzten Zweck der Natur. Dieser letzte Zweck ist eine Bedingung der inneren Möglichkeit eines teleologischen Systems der Natur. Seine Betrachtung bleibt also noch in der Wesensordnung.

Nun kann aber auch hier die Frage nach dem Zweck der Existenz dieses zweckmäßigen Systems ebensowenig ausbleiben wie beim Lebewesen. Diesen Zweck der Existenz des Ganzen nennt Kant den "Endzweck der Schöpfung"(2). Beim organisierten Naturprodukt waren wir nicht genötigt, den Zweck seiner Existenz in ihm selbst zu finden; wir konnten es als "zugleich Mittel" verstehen und seinen Zweck außer ihm in einer Welt zweckmäßiger Beziehungen verlegen. Diese Lösung läßt sich hier offensichtlich nicht wiederholen. Folglich müssen wir im Ganzen der Welt einen Endzweck der Schöpfung auffinden. Ist das möglich?

"Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf."(3) In der Natur ist alles bedingt und "zugleich

(1) KdU 382 Gleichbedeutend sind folgende Wendungen: "für sich selbst Zweck der Natur" (KdU 283; 299), "der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden" (KdU 383). Aber davon ist streng zu unterscheiden "Endzweck der Schöpfung". Wir werden deshalb im folgenden auf den Wechsel des Ausdrucks verzichten.

(2) KdU 382, § 84

(3) KdU 396

Mittel<sup>1</sup>, das irgendwozu gut ist. Daher wird die Erkenntnis des Endzwecks der Natur - wenn sie geschehen kann - alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigen müssen; "denn der Zweck der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden."(1) Hier zeichnet sich eine weitere metaphysische Möglichkeit der Teleologie ab und bestätigt unsere Ahnung, auf diesem Wege "wohl gar über die Natur hinauszulangen"(2).

### § 8: Der letzte Zweck der Natur

Bevor wir den Überstieg über die Natur versuchen können, ist der Aufbau eines teleologischen Systems der Natur zu verstehen. Man sieht leicht ein, daß die Naturbeobachtung uns einen letzten Zweck der Natur nicht anzeigen vermag. Denn alle Naturdinge sind zugleich Mittel und Zweck. Jede Wirkung, die sie aufeinander ausüben, ist eine Wechselwirkung. Deswegen ist alles irgendwozu gut. Es hängt jeweils von unserer Blickrichtung ab, was man gerade gut ist. Kant empfiehlt, "selbst die uns angenehmsten und in besonderen Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser (=guten) Seite zu betrachten"(3). Er führt dafür recht merkwürdige Beispiele an: "So könnte man z.B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturgestalt ein Antrieb zur Reinlichkeit."(4)

Auf diese Weise lässt sich jedoch nicht entscheiden, welchen Zweck jene Wesen in der Natur haben. Um so weniger kann man den letzten Zweck der Natur selbst in ihr erkennen, da es vom Standpunkt des Beobachters abhängt, was Zweck und was Mittel ist. Dieser aber ist bisher nur durch die oben genannte Bedingung festgesetzt, daß etwas allein im Bezug auf Organisches Zweck sein kann.

#### 1. Der Mensch als oberstes Naturwesen

Da aber das Naturganze ohne einen letzten Zweck der Natur nicht als zweckmäßiges System vorgestellt werden kann und da diese Vorstellung andererseits doch von der Vernunft geboten wird, sind wir genötigt, einen

(1) KdU 299

(2) KdU 320

(3) KdU 301

(4) ebd.

letzten Zweck der Natur zu setzen. Wir müssen also in der Natur etwas auffinden, "was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck sein könnte"(1), und wovon wir hinreichend Ursache haben, es als solchen anzusehen.

Wir können diesen letzten Zweck der Natur aber nirgendwo anders als im Menschen setzen. Freilich, "der Mensch im System der Natur ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert."(2) Dennoch haben wir einen guten Grund, ihn für den letzten Zweck der Natur zu halten. Denn er ist das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand hat und "welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann"(3). Darum kann er schwerlich umhin, sich selbst in diesem System der Zwecke an die Spitze zu stellen.

Damit aber scheint die Vernunft in einen Widerspruch zu geraten. Einerseits muß der Mensch sich selbst als den letzten Zweck der Natur betrachten. Andererseits erlaubt die Erfahrung keinen Zweifel daran, daß die Natur mit dem Menschen genau so rücksichtslos verfährt wie mit allen anderen Geschöpfen, vielmehr alles ohne Ausnahme dem allgemein waltenden Mechanismus ihrer Gesetze unterwirft. Dieser Hinweis ist richtig; dennoch ist er kein stichhaltiger Einwurf. Denn er setzt die Unvereinbarkeit des mechanischen mit dem teleologischen Prinzip der Naturerklärung voraus; allerdings zu Unrecht, wie sich längst erwiesen hat. In einer Hinsicht aber ist der Einwand nützlich. Er verdeutlicht, wie dringlich und schwierig die Aufgabe ist, begreiflich zu machen, inwiefern denn der Mensch für die Natur ein letzter Zweck sein könnte.

Die Vernunft sieht sich genötigt, den Menschen (als Gattung) für den letzten Zweck der Natur anzusehen. Also ist in der Natur letztlich alles für den Menschen da. Umgekehrt gilt: Gar nichts in der Natur hat einen Anspruch auf den Dienst und die Pflege des Menschen. Der Mensch kann, darf und soll alles zu seinem Nutzen verwenden und braucht die Natur in keiner Weise zu schonen. So ist nach Prinzipien der Vernunft das Verhält-

---

(1) KdU 382

(2) MS VI,434

(3) KdU 383

nis des Menschen zur Welt zu beurteilen. Er ist "betitelter Herr der Natur"(1).

Sofern wir die Natur als vorliegenden, passiven Gegenstand menschlichen Handelns ansiehen, läßt sich diese Unterordnung der Natur unter den Menschen als ihren letzten Zweck leicht begreifen. Die Natur ist aber selbst aktiv. Ihre Vorgänge unterstehen festen Gesetzen, nach denen sie unablässig ablaufen. Wenn der Mensch letzter Zweck der Natur ist, muß auch dieses Naturgeschehen derart sein, daß es als Mittel zu diesem Zweck angesehen werden kann. Irgendwie muß alles Naturgeschehen dem Menschen förderlich sein. Wie muß über den Menschen gedacht werden, damit das möglich ist? Auf den ersten Blick nämlich scheint es unmöglich zu sein. Daraum kann es nicht genügen, einfach zu sagen, der Mensch sei letzter Zweck der Natur; sondern wir haben aufzuzeigen, was im Menschen durch die Natur gefördert wird. In welcher Hinsicht also ist der Mensch für die Natur ein Zweck?

An dieser Stelle sei ein einen wichtigen Sachverhalt erinnert. Bei allen diesen Überlegungen müssen wir uns gegenwärtig halten, daß Mensch und Natur sich nicht wie zwei verschiedene, voneinander getrennte Größen gegenüberstehen. Der Mensch ist vielmehr selbst ein Naturwesen, welches Naturanlagen und Naturgesetze in sich trägt, aber auch mit Verstand begabt ist; und nur als solches wird er hier betrachtet.(2)

## 2. Glückseligkeit

Es steht zu erwarten, daß die Natur im Menschen ebendas befördert, was auch der Inbegriff aller seiner Neigungen und Bedürfnisse ist. Diesen Zustand restloser Erfüllung stellt sich der Mensch im Begriff der Glückseligkeit vor. Aber gerade die Glückseligkeit ist kein Zweck der Natur. Das bezeugt die Erfahrung zur Genüge. Es kann aber auch gar nicht anders sein. Denn was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, ist nur eine Idee, die er sich selbst entwirft und immer wieder willkürlich ändert und die daher bei den einzelnen Menschen so verschieden und schwank-

---

(1) KdU 390 Praktische Anwendungen dieses Prinzips finden sich z.B. in der "Tugendlehre" § 17 (MS VI, 443). Was uns ein Vergehen an der Natur zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

(2) zum Begriff "Natur" siehe unten § 9

kend ist, daß bestimmte, allgemein geltende Naturgesetze unmöglich mit diesem vorgestellten Ziel übereinstimmen können. Ferner wäre die Glückseligkeit ein Zweck, den die Natur nie erreichen würde, weil "die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist"(1). "Denn unsere Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden."(2) Was grundsätzlich unerreichbar ist, dessen Förderung kann nicht als letzter Zweck der Natur gelten; denn es widerspricht unserer Vernunft, daß die wunderbare teleologische Ordnung der Welt letztlich in die Leere des stets Unerreichbaren mündet.

Hier war nur zu untersuchen, ob etwa die Glückseligkeit des Menschen der letzte Zweck der Natur sei. Daß sie ein Zweck des Menschen sein kann und auch immer ist, steht hier außer Frage. Vorläufig genügt es zu erfassen, daß die Natur letztlich nicht darauf angelegt sein kann, unser Bedürfnis und Verlangen zu befriedigen und dadurch unser Wohlsein zu fördern.

### 3. Kultur

Wir sind gehalten, im Menschen etwas aufzufinden, das letzter Zweck der Natur sein könnte. Wenn es nun nicht das menschliche Befinden ist, kann es nur das Tun des Menschen sein. Also ist der letzte Zweck der Natur die Förderung menschlichen Tuns; alles in der Welt muß als Mittel zur Förderung menschlichen Handelns beurteilt werden. - Diese Forderung scheint verwegener und bedarf einer Erläuterung.

Tun ist eine Wirklichkeit des Menschen, Glückseligkeit war nur eine Idee. In dieser Hinsicht ist das Tun geeigneter, letzter Zweck der Natur zu sein. Aber was ist menschliches Tun? Hier geht es nicht um eine bestimmte Tätigkeit, sondern um das menschliche Handeln überhaupt als solches. Das Besondere menschlichen Tuns liegt darin, daß es vom Verstand geleitet auf selbst gesetzte Zwecke gerichtet ist. "Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit)." (3) So vereinigt sich hier der Grund, warum wir den Menschen als letzten Zweck der Natur

---

(1) KdU 390

(2) KdU 389

(3) MS VI, 392

zu betrachten haben, mit **derjenigen** Hinsicht, in welcher der Mensch dieser Zweck sein kann.

Die Förderung **menschlichen Tuns** besteht also darin, den Menschen in dieser Fähigkeit **verständiger Zwecksetzung** zu steigern. Also ist der letzte Zweck der Natur **die Kultur des Menschen**. Denn "die Hervorbringung der Tauglichkeit **eines vernünftigen Wesens** zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur"(1). Die formale Bestimmung der Kultur ist **die Tauglichkeit** und Geschicklichkeit zu allerlei beliebigen Zwecken. Diese wird verwirklicht durch den Anbau (cultura) und die Entwicklung **aller menschlichen Kräfte** und Vermögen.(2)

Das menschliche Tun kann nun aber in seiner beliebigen Zwecksetzung von zwei Seiten her beeinträchtigt werden. Folglich wird es zwei Weisen geben, in denen die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken von der Natur gefördert werden kann, und entsprechend wird auch die Kultur zwei verschiedene Anblicke zeigen.

Zunächst setzt sich die Natur außer dem Menschen seinem Tun entgegen. Der gesetzliche Ablauf ihres Geschehens zieht dem Umfang menschlicher Zwecksetzung notwendig Grenzen. Die Natur lässt nicht alles mit sich machen; sie geht auf die Zwecke des Menschen gar nicht ein. Der Mechanismus der Natur droht jegliche beliebige Zwecksetzung überhaupt zu vereiteln. Aber gerade diese Not macht erfunderisch. Sie treibt den Menschen dazu an, den gesetzlichen Lauf der Natur für seine Zwecke auszunutzen. Der Mensch wird technisch, und mit wachsender Fertigkeit eröffnet sich ihm ein stets weiterer Gebrauch der Natur zu seinen beliebigen Zwecken. Die Errungenschaften der Technik gehören zum letzten Zweck der Natur. Sie sind eine notwendige Seite der Kultur, freilich nicht die einzige. Denn der so ermöglichte größere Gebrauch der Natur dient nicht bloß seiner eigenen ständigen Erweiterung, sondern wesentlich auch dem Aufbau von Wissenschaft und Kunst, welche ebensowohl eine gewisse technische Fertigkeit wie Gemächlichkeit, Muße und Freiheit von den Sorgen für den unmittelbaren Lebensunterhalt erheischen.

- Diese Förderung der Tauglichkeit zu allerlei Zwecken nennt Kant die

---

(1) KdU 391

(2) vgl. MS VI, 444 f.

"Kultur der Geschicklichkeit"(1).

Wenn auch die Geschicklichkeit im Umgang mit den Dingen der Natur eine unentbehrliche Voraussetzung zur beliebigen Zwecksetzung überhaupt ist und die Möglichkeit der letzteren im steten Verhältnis mit dieser wächst, so kann doch die technische Fertigkeit nicht mit der Tauglichkeit zu allerlei Zwecken gleichgesetzt werden. Denn die Natur im Menschen kann diese ebenfalls vermindern oder gar beseitigen, wenn der Wille beherrscht wird "von dem Despotism der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen"(2). Die Disziplin der Neigungen ist ein wesentliches Erfordernis der Kultur. Die "Kultur der Zucht"(3) ist die grundlegende Bedingung für menschliches Tun als solches, obgleich dieses auch immer von einem gewissen Grad der Geschicklichkeit abhängt. Diese doppelte Bedingtheit menschlichen Tuns macht deutlich, daß die beiden genannten Ausprägungen der Kultur zwei untrennbare Aspekte ein und desselben sind.(4)

Die Natur fördert die Kultur der Geschicklichkeit durch ihren drohenden Widerstand.(5) Wie fördert sie die Kultur der Zucht? Dies geschieht mittelbar über die Kultur der Geschicklichkeit. Denn "schöne Kunst und Wissenschaften" sowie die "Geschliffenheit und Verfeinerung" einer zivilisierten Gesellschaft "gewinnen der Tyrannie des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll."(6) Also zeigt auch dieses Verhältnis, daß die beiden Erfordernisse der Kultur nicht voneinander zu trennen sind. Natürlich wirkt ebenfalls die Kultur der Zucht fördernd auf die Kultur der Geschicklichkeit.

Kultur ist Geistes- und Willensbildung; eines verlangt das andere und fördert es zugleich. Alles in der Welt steht mittel- oder unmittelbar im

---

(1) KdU 392

(2) ebd.

(3) ebd.

(4) vgl. Heinz Heimsoeth, Wissen und Wille nach der Lehre Kants, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus

(5) vgl. Kants Urteil über den Krieg, er sei "eine Triebfeder mehr..., alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln" (KdU 394). Aber siehe auch seine Verurteilung MS VI, 354 f.

(6) KdU 395

Dienste dieser Bildung. In der Kultur des Menschen also haben wir den einen Beziehungspunkt gefunden, auf den hin ausgerichtet wir uns das Naturganze als teleologisches System denken können.(1)

Nun stehen noch **zwei Fragen** offen, welche von verschiedenen Seiten gestellt doch wider **Erwarten** in ihren Antworten weitgehend übereinstimmen.

Wir müssen die Natur als teleologisches System denken. Also müssen wir einen Verstand als Ursache dieses Ganzen annehmen. Dann müssen wir uns aber auch die Existenz dieses Systems als Zweck vorstellen und folglich "muß auch in ebendemselben nach dem objektiven Grund gefragt werden, der diesen produktiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne"(2). Diese Frage handelt "von dem Endzwecke des Daseins einer Welt, d.i. der Schöpfung selbst"(3). A priori steht fest, daß ein Naturding **niemals Endzweck** sein kann. Die Frage nach dem Endzweck treibt uns also notwendig über die Natur hinaus.

Der letzte Zweck der Natur ließ sich in der Natur aufzeigen als des Menschen "Tauglichkeit, sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen"(4). Auch darin steckt noch eine Frage. Was sind jene freien Zwecke? Inwiefern besitzt der Mensch die Möglichkeit naturgebundener Zwecksetzung, und warum soll er sich überhaupt unabhängig von der Natur Zwecke setzen? - Auch mit dieser Frage sind wir über die Natur hinausgegangen. Beide Fragen weisen in die gleiche Richtung. Besteht zwischen ihnen ein sachlicher Zusammenhang?

#### § 9: Natur und Freiheit

Der Endzweck des Daseins einer wirklichen Welt muß etwas Wirkliches sein. Aber wegen seiner Bedingtheit kommt kein Naturding als Endzweck

---

(1) Diese Gedanken über den letzten Zweck der Natur verdienen besondere Beachtung, weil sie in der teleologischen Ordnung der Natur den Pramat der Praxis anzeigen. Der höchste und letzte Zweck der Natur liegt in der Tauglichkeit, der vollen Entfaltung der menschlichen "Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte"(MS VI, 444 f.), aber immer nur im Hinblick auf die freie Zwecksetzung.

(2) KdU 397

(3) KdU 396, § 84

(4) KdU 391

der Schöpfung in Betracht. Gibt es sonst noch etwas Wirkliches?

Ferner: Bei den freien Zwecken menschlichen Tuns kann es sich doch nur um ein Tun in der Natur handeln. Wie ist das zu denken?

Bevor wir diese Gedanken weiter verfolgen, müssen wir uns an Kants Lehre über Natur und Freiheit erinnern. Am Anfang der Einleitung der Kritik der Urteilskraft hat er selbst sie in Kürze dargestellt. Wir halten uns an diesen Text.(1)

Die herkömmliche Einleitung der Philosophie in die theoretische und die praktische besteht zu Recht. Denn alle Vernunfterkenntnis, sofern sie irgendein Objekt betrachtet und es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, gehört entweder zur Naturphilosophie oder zur Moralphilosophie. Die Logik, welche sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte, beschäftigt, ist bloß formale Philosophie und kann hier unberücksichtigt bleiben.(2)

Die Philosophie hat es nämlich von alters her mit dem Sein zu tun. Sein bedeutet in der Neuzeit "Gegenstandsein für mich". Dieses aber ist bestimmt durch die Begriffe, welche der Vernunft das Objekt zur Erkenntnis vorstellen. Die Philosophie kann also eingeteilt werden nach den spezifisch verschiedenen Begriffen der Vernunfterkenntnis.

"Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche ebenso viel verschiedene Prinzipien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die Naturbegriffe und der Freiheitsbegriff."(3) Kant befragt das Faktum dieser

(1) KdU XI-XX, 1. und 2. Abschnitt der Einleitung

(2) vgl. Vorrede zur GMS IV, 387 f.

(3) KdU XI David Hume hatte seinen Lesern folgende "Beobachtung von einiger Wichtigkeit" mitgeteilt: "...it seems altogether INCONCEIVABLE, how this new relation (= "ought" or "ought not") can be a deduction from others (= "is" and "is not"), which are ENTIRELY DIFFERENT from it." Diese "gänzliche Verschiedenheit" wird bei Kant durch die genannte Unterscheidung bestimmend für den systematischen Aufbau seiner Philosophie und ist zugleich der Grund der Schwierigkeit, ihre Teile in einer Einheit zusammenzuhalten. vgl. D. Hume, A Treatise of Human Nature (Book III, Part I, Section I), London 1962, Bd.2, S.177 f. (Hervorhebung von mir)

Zweiheit zunächst nicht weiter nach seinem Ursprung. Erst die Gedankengänge der großen Anmerkung ( 76) entdeckten unsere Weltlichkeit als den Grund, warum ein und dieselbe menschliche Vernunft sich in zweifacher Weise betätigt.(1)

Die Naturbegriffe machen ein theoretisches Erkenntnis nach Prinzipien a priori -und damit die Natur überhaupt- möglich. Sie bewirken es aber noch nicht, weil zum theoretischen Erkenntnis immer zwei Stücke, Begriff und sinnliche Anschauung, gehören.

Der Freiheitsbegriff dagegen ist für das theoretische Erkenntnis nur ein negatives Prinzip, indem er der Natur eine nicht-sinnliche, intelligible Welt entgegensemmt. Aber er enthält für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze. Diese heißen praktisch.

Wegen dieser spezifischen Verschiedenheit der Naturbegriffe und des Freiheitsbegriffs ist die genannte Einteilung der Philosophie berechtigt.

Hierbei ist sorgfältig zu beachten, daß die praktische Philosophie nicht durch ihren Bezug auf den Willen von der theoretischen unterschieden ist. Zwar heißt alles, was als Wirkung eines Willens vorgestellt wird und was sich auf derartiges bezieht, praktisch. Aber der Wille ist eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt, kann entweder ein Naturbegriff oder der Freiheitsbegriff sein.

Folglich kann etwas auf zweifache Weise praktisch sein. Alle Prinzipien, welche von der Theorie der Natur abhängen und den Willen zu einer Wirkung bestimmen, die nach Naturgesetzen möglich sein soll, sind technisch-praktisch und gehören zur theoretischen Philosophie. Jene Prinzipien dagegen, welche den Willen unabhängig von aller Theorie und allen Bestimmungsgründen aus der Natur zu einer Wirkung bestimmen, heißen moralisch-praktisch. Sie beruhen auf dem Freiheitsbegriff, und sie allein machen die praktische Philosophie aus. Ihnen kommt der Name "Gesetz" zu, weil sie unbedingt sind und auf einem übersinnlichen Prinzip beruhen, während die technisch-praktischen Regeln höchstens

---

(1) siehe S. 48 oben

"Vorschriften" heißen dürfen, weil der Wille nie bloß unter ihnen, sondern immer auch unter dem Freiheitsbegriff steht.

Auch sind diese Vorschriften bloß Regeln in dieser oder jener Absicht. Dagegen bestimmen die moralischen Gesetze den Willen ohne vorhergehende Bezugnahme auf Zwecke. Jene bestimmen den Willen in einer Absicht, diese zu einer Absicht. Daher ist die Praxis in vornehmlicher Weise dem Freiheitsbegriff zuzuordnen. Die Theorie aber gehört ausschließlich zum Naturbegriff. Zwar sind mit dem Freiheitsbegriff auch theoretische Aussagen verbunden, aber diese sind von wesentlich anderer Art als die spekulativen Verstandeserkenntnisse.

Der Einteilungsgrund der Philosophie ist also nicht der Unterschied von Theorie und Praxis, sondern die spezifische Verschiedenheit von Natur- und Freiheitsbegriff.

Diese Feststellung am Anfang der Kritik der Urteilskraft verfolgt eine ganz bestimmte Absicht. Sie sichert die übliche Einteilung der Philosophie in zwei Teile, obgleich nun neben den vorhergehenden Kritiken der spekulativen und praktischen Vernunft noch eine dritte, die Kritik der Urteilskraft, erscheint. Allerdings erhebt sich damit auch ein schwieriges Problem.

"Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen"(1) Auch das Erkenntnisvermögen gliedert sich entsprechend in drei: den Verstand, die Urteilskraft, und die Vernunft. Wie lässt sich die Zweiteiligkeit der Philosophie mit der Dreizahl der Vermögen vereinbaren? Um dieser Frage zu begegnen, erläutert Kant eingehender und unter einem neuen Gesichtspunkt die gemachte Einteilung.

Das Gesamtgebiet der Philosophie reicht so weit, wie unsere Begriffe gegenstandsbezogen sind. Nun ist unser Vermögen vielleicht nicht immer in der gleichen Lage, durch diese Begriffe eine Erkenntnis der Ge-

---

(1) KdU XXII

genstände zustände zu bringen. Die verschiedene Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit in dieser Hinsicht könnte dann wohl einen Einteilungsgrund der Philosophie abgeben.

Sofern Begriffe auf Gegenstände bezogen werden, haben sie ein "Feld"; und der Inbegriff aller jener Gegenstände ist das Feld unseres Erkenntnisvermögens überhaupt. Feld bedeutet dabei die ungegliederte Weite, etwa wie man von den Katalanischen Feldern spricht. Feld besagt schlechthin nichts als ein Verhältnis des Objekts zu unserem Erkenntnisvermögen. Wo dieses Verhältnis das einer möglichen Erkenntnis der Gegenstände ist, ist das Feld in diesem Teile zu brauchbarem "Boden" geworden. Hier ist der Begriff und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen ein fest umrissenes "territorium". Die Kritik der reinen Vernunft vermochte dieses genau zu umgrenzen: Es ist der Boden möglicher Erfahrung. Es gibt zwei Weisen, ein territorium zu besitzen. Man kann darauf bloß seinen "Aufenthalt" haben, ohne es zu verwalten; oder man hat dort etwas zu sagen ("ditio"), zu gebieten, so daß der Boden dort mit Recht "Gebiet" genannt wird. Erfahrungsbegriffe liegen auf dem Boden der Natur, als des Inbegriffs aller Gegenstände des Sinns, nur Thren Aufenthalt ("domicilium"). Sie stammen aus dem Boden und sind daher ihm gegenüber nicht gesetzgebend. Sie haben kein Gebiet. Anders ist es mit den reinen Begriffen. Sie haben ihren Sitz ursprünglich in der Vernunft und sind daher a priori gesetzgebend, gebietetisch.

Unsere Vernunft aber enthält zwei Arten reiner Begriffe: die Naturbegriffe des Verstandes und den Freiheitsbegriff der Vernunft (im engeren Sinne). Also umfaßt unser gesamtes Erkenntnisvermögen zwei Gebiete.

Der Verstand ist gesetzgebend durch die Naturbegriffe. Sein Gebiet ist das der theoretischen Erkenntnis. Die theoretische Erkenntnis ist eine solche, wodurch ich erkenne, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. (1) Die Gesamtheit alles dessen heißt Natur. Also errichtet der Verstand sein Gebiet auf dem Boden der Erfahrung, ja, er läßt diesen erst als solchen entstehen.

(1) vgl. KrV B 575 u. 661

"Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch."(1) Durch den Freiheitsbegriff wird vorgestellt, was da sein soll, und in keiner Weise das, was da ist. "Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein."(2) Ihr Gebiet ist also völlig anders als das des Verstandes und von diesem ganz unabhängig. Denn "das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt... Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung."(3) Die Verschiedenheit der beiden Gebiete ist so vollständig, daß keine Gesetzgebung die andere auch nur zu beeinträchtigen vermag. "Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur."(4)

Andererseits aber wird die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff doch auf dem Boden der Erfahrung ausgeübt. Denn indem die Vernunft bestimmt, daß etwas da sein soll, bestimmt sie, daß dieses in der Sinnenwelt wirklich werden soll. Auf einem und demselben Boden der Erfahrung walten also zwei verschiedene, voneinander ganz unabhängige Gesetzgebungen.

Die Möglichkeit des Zusammenbestehens beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen läßt sich allein dadurch erklären, daß der Naturbegriff seine Gegenstände in der Anschauung als bloße Erscheinungen vorstellt, der Freiheitsbegriff hingegen sich auf ein Ding an sich, allerdings ohne eine Anschauung davon zu haben, folglich auf das Übersinnliche bezieht.(5)

Daher ist unser Boden auf Dinge als Erscheinungen eingeschränkt; ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekt als einem Ding an sich vermag weder der Natur- noch der Freiheitsbegriff zu verschaffen. Also gibt es darüber hinaus ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, worin wir keinen Boden für uns finden, nämlich das Feld des Übersinnlichen. Dennoch müssen wir dieses Feld zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft

---

(1) KDU XVII

(2) ebd.

(3) KrV B 575

(4) KdU XVIII

(5) vgl. KrV B 566-582

mit Ideen besetzen. Denn die Vernunft ist das Vermögen des Unbedingten und all ihr Gebrauch beruht letztlich auf der Idee des Unbedingten, d. i. des Übersinnlichen.

So kann der Verstand die Möglichkeit aller jener Gegenstände seines Gebietes gar nicht anders denken, als daß er ihr die Idee des Übersinnlichen zu Grunde legt, obgleich er diese Idee selbst niemals zu einem Erkenntnis erheben und erweitern kann. Durch den Freiheitsbegriff aber ist uns nicht nur die Idee, sondern die Wirklichkeit des Übersinnlichen gegeben. Denn die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff ist eine übersinnliche Willensbestimmung. Wir wissen nämlich das moralische Gesetz; seine Bedingung aber ist die Freiheit; folglich gibt es eine Kausalität, die als unbedingter Anfang außerhalb jeder Reihe von Naturursachen steht und daher übersinnlich ist. In diesem Bereich liegt das Gebiet des **Freiheitsbegriffes**.

So wird sichtbar, daß es die unübersehbare Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen ist, welche die beiden Gebiete des Naturbegriffs und des Freiheitsbegriffs voneinander scheidet. Von dem Gebiet des Naturbegriffs ist zu dem des Freiheitsbegriffs gar kein Übergang möglich. Trotzdem soll eine Verbindung bestehen; denn die Gesetzgebung des Freiheitsbegriffs soll auf dem Boden der Erfahrung, d. h. im Gebiet des Naturbegriffs, ausgeübt werden. Folglich muß die Natur so gedacht werden können, daß die Möglichkeit dieses Zusammenwirkens besteht.  
"Es muß also einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben."(1)

Mit dieser Forderung löst sich nun die oben gestellte Aufgabe. Denn nehmen wir einmal an, der Begriff dieses Einheitsgrundes sei bereits a priori in unserer Vernunft anwesend und brauche nur aufgefunden zu werden; er habe ferner kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet, weil er nichts anderes als den Gebrauch der Vernunft zur Erkenntnis regeln könne; er habe schließlich doch irgendeinen Boden, weil die Erkenntnis gewisser Gegenstände gerade nur durch diesen Begriff möglich wäre. Wenn diese Annahme zutrifft - und die Kritik der Urteilskraft wird sie im einzel-

---

(1) KdU XX

nen bestätigen-, dann überrascht es nicht, daß dieser Begriff a priori, welcher kein anderer als der Begriff der Zweckmäßigkeit ist, einem eigenen Vermögen, der Urteilskraft, zugehört. Dann ist auch eine kritische Untersuchung dieses Vermögens notwendig, folglich eine dritte Kritik. Dann ist ferner klar, warum die Philosophie trotzdem nur zweiteilig sein kann. Denn das Gesamtgebiet der Philosophie reicht nur so weit, wie unsere Begriffe a priori gegenstandsbezogen sind; sie erstreckt sich allein auf "Gebiete". Deren gibt es nur zwei: das theoretische Gebiet der Naturbegriffe und das praktische Gebiet des Freiheitsbegriffs.

Betrachten wir nun rückblickend den Gedankengang unserer Untersuchung. Alle bisherigen Überlegungen standen unter dem Naturbegriff. Sofern sie nicht der Kritik zuzuweisen sind, müssen sie zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Zuletzt bedachten wir den Begriff des Endzwecks und die freie Zwecksetzung menschlichen Tuns, worin wir den letzten Zweck der Natur zu sehen hatten. Dabei fanden wir uns genötigt, über die Natur hinauszugehen. Jetzt wird verständlich, was mit diesem Ausdruck gemeint ist.

Die theoretischen Erwägungen zwingen uns, in das ganz andere Gebiet des Freiheitsbegriffs hinüberzugehen. Wegen der völligen Verschiedenheit der beiden Gebiete scheint es zunächst unmöglich, daß die Theorie uns zu diesem Schritt veranlassen kann. Doch unsere Betrachtungen gründeten sich nicht allein auf die Naturbegriffe des Verstandes. Sie waren Gedanken zur Teleologie der Natur. Die Nötigung, uns nun der Moralphilosophie zuzuwenden, ergibt sich aus dem teleologischen Charakter der Betrachtungen.

Wenn es so ist, dann hat der natürliche Fortgang unserer Überlegungen bestätigt, was wir soeben nur hypothetisch als eine Möglichkeit vorstellen konnten, nämlich daß der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur ein Begriff von dem Grund der Einheit des Übersinnlichen der beiden Gebiete sei, und daß er, "wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, ... dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht."(1)

---

(1) KdU XX

## § 1o: Der Endzweck der Schöpfung

### 1. Die Fragestellung

Die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung scheint nichts anderes als die Hybris des Denkens auszudrücken. Denn fragt sie nicht nach der Absicht, welche die gedachte Ursache eines zweckmäßigen Weltganzen bei dessen Hervorbringung gehabt habe? Und hat Descartes nicht völlig recht, wenn er sagt: "Non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei"?<sup>(1)</sup>

Der Ausdruck "Endzweck der Schöpfung" kann leicht ein Mißverständnis auslösen. Um aus ihm keine falschen Fragen herauszuhören, ist genau auf Kants Formulierung zu achten: "...da einmal ein Verstand gedacht ist, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muß, ...so muß auch in ebendemselben nach dem objektiven Grund gefragt werden, der diesen produktiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind."<sup>(2)</sup> Endzweck ist der objektive Grund, der ... bestimmt haben könne. Ähnlich heißt es in einer Anmerkung: "Wenn ich ...nach dem Endzwecke der Schöpfung frage, ...so ist von einem objektiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde."<sup>(3)</sup> Zu beachten sind das Adjektiv "objektiv" und der folgende Konjunktiv.

Dem objektiven Grund wird ein subjektiver Grund entsprechen. Mit dieser Unterscheidung hat Kant schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gearbeitet.<sup>(4)</sup> Dort erklärt er: "Der subjektive Grund des Begehrns ist die Triebfeder, der objektive des Wollens der Bewegungsgrund." In dieser Unterscheidung durchdringen sich zwei Gesichtspunkte. Objektiv bedeutet einmal das Allgemeingültige, hier in Bezug auf die Bestimmung des Willens den für alle vernünftigen Wesen geltenden, vom moralischen Gesetz vorgestellten Zweck; so ist es dem Einzelnen, Subjektiven, entgegengesetzt. Dann hat objektiv auch den ursprünglichen Sinn von gegenständlich im Gegensatz zu dem, was zum Subjekt selbst gehört. Im Hinblick auf die Bestimmung des menschlichen Willens überlagern sich diese beiden Gesichtspunkte. Auf die vorgestellte verständige Weltursache aber kann

---

(1) Descartes, Vierte Meditation, ed. Adam VII, 55

(2) KdU 397

(3) KdU 399 Anm.

(4) GMS IV, 427

die Unterscheidung von objektivem und subjektivem Grund nur in dem zweiten Sinn übertragen werden.(1)

Dementsprechend läßt sich die Frage nach dem Zweck der Schöpfung in zwei Einzelfragen aufgliedern: 1. Welches ist der Gegenstand, dessen Dasein von der verständigen Weltursache beabsichtigt ist? 2. Warum hat sie das Dasein irgendwelcher Gegenstände beabsichtigt? Die erste fragt nach dem objektiven Grund; mit ihr allein haben wir es hier zu tun. Die zweite Frage nach dem subjektiven Grund übersteigt offensichtlich alles Begreifen. In der Schlußanmerkung der Metaphysik der Sitten nennt Kant wie beiläufig diesen unbegreiflichen Grund mit Namen: "Liebe des Welturhebers" (2).

Wir fragen "objective" nach dem Endzweck der Schöpfung. Folglich muß der Gegenstand, dessen Dasein wir uns als von der verständigen Weltursache beabsichtigt denken, schlechthin Zweck sein. Der Zweck seiner Existenz muß also in ihm selbst liegen; denn sonst existierte er notwendig zugleich als Mittel. Insofern er aber zugleich Mittel wäre, könnte er kein Endzweck sein. Denn das Mittel ist bedingt durch den Zweck und wird immer nur im Durchgang berührt. Hier aber wird nach dem Zweck gefragt, an dem das Fragen endgültig aufhört, weil er in der Reihe der Endursachen unbedingt ist. Also ist der Endzweck der Schöpfung etwas in der Welt, das unbedingt ist und nicht mehr als Mittel zu etwas anderem angesehen werden kann.

Von einem derartigen Endzweck können wir sagen, er sei so beschaffen, wie die höchste Vernunft ihn erfordern würde, und er könne den produktiven Verstand zu dieser Wirkung bestimmt haben. Diese vorsichtige Ausdrucksweise lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine bisher ungeprüfte Voraussetzung. Wir bemühen uns, einen Endzweck der Schöpfung zu finden; aber woher wissen wir denn eigentlich, ob die verständige Weltursache überhaupt einen Endzweck hat? Sie könnte ja sogar auch "nach der Analogie mit dem, was wir bei den Tieren den Kuninstinkt nennen, Urgrund" der Natur sein? (3) Haben wir "irgendeinen für die Vernunft

---

(1) So ist sie in gewisser Hinsicht identisch mit der alten Unterscheidung von finis operis und finis operantis.

(2) MS VI, 490

(3) KdU 409

(sei es die spekulative oder praktische) hinreichenden Grund, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen" (1)

Wir wollen die Behandlung dieser verwirrenden Fragen noch für kurze Zeit zurückstellen. Denn eines bleibt durch sie unangetastet: Wie immer es sich auch mit der verständigen Weltursache verhalten mag, wir sind zweifellos durch unsere Untersuchung genötigt, nach dem Endzweck der Schöpfung zu fragen, weil wir dem zweckmäßigen System der Natur auch einen Zweck seiner Existenz zuerkennen und diesen angeben müssen.

## 2. Der Mensch als moralisches Wesen

Kein Naturwesen kann Endzweck sein. Denn in der Natur steht alles in Wechselbeziehung. Sofern etwas Zweck ist, ist es zugleich auch Mittel. Hierin lag ja auch der Grund, warum wir keinen letzten Zweck der Natur erkennen, sondern nur einen Zweck annehmen konnten, welcher "etwa noch letzter Zweck der Natur sein könnte" (2). Einen Endzweck der Schöpfung aber können wir noch nicht einmal auf diese Weise ermitteln. Denn der Endzweck muß schlechthin unbedingt sein, so daß er gar nicht als Mittel angesehen werden kann.

Der Mensch jedoch ist das einzige Wesen in der Natur, welches nicht bloß Naturwesen ist, weil er sich notwendig unter dem moralischen Gesetz stehend weiß. Daher muß er sich nicht nur als Sinneswesen, sondern auch als Noumenon betrachten, als ein freies Wesen, dessen Willensbestimmung weder von den Naturbedingungen abhängig noch durch vorgestellte Zwecke bedingt ist. "Von dem Menschen als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existiere." (3) Diese Unmöglichkeit weiteren Fragens bedarf einer Erläuterung.

Bei allem, was auf einen Zweck bezogen ist, kann man nach diesem Zweck fragen, also auch die Frage stellen, quem in finem es existiere. Nun steht aber auch der Mensch als moralisches Wesen in einer Zweckbeziehung. (4) Insofern nämlich sein Handeln unter der Gesetzgebung des Freiheitsbegriffes steht, geht es auf etwas, was da sein soll, und hat da-

---

(1) KdU 415

(3) KdU 398

(2) KdU 382

(4) siehe unten § 11

rin seinen Zweck. Aber dieser Zweck ist nicht "ein in der Absicht vorhergehender Zweck"(1), sondern nur eine Folge der moralischen Willensbestimmung. Darum ist er nicht etwas, wozu der Mensch existiert. Denn der Existierende setzt sich diesen Zweck selbst. Folglich können alle weiteren Fragen -etwa: welche Zwecke der Mensch sich setze- unmöglich irgendeine Auskunft über den Zweck seiner Existenz bringen. Damit aber ist gesagt, daß diese Existenz ein selbst nicht weiter bedingter Zweck ist.

Also ist der Mensch, sofern er als moralisches Wesen betrachtet wird, der einzige Gegenstand in der Welt, welcher den Erfordernissen eines Endzwecks der Schöpfung entspricht. Eine vernünftige Weltursache kann mit der Hervorbringung der Welt letztlich nichts anderes gewollt haben als die Existenz von Menschen, also von vernünftigen Wesen unter moralischen Gesetzen.

Dieser Satz ist das Ergebnis eines langwierigen, komplizierten Gedankenganges. Dennoch erscheint er unserer Vernunft keineswegs als etwas Neues und Unbekanntes. Vielmehr hat es den Anschein, als hätten wir unter großer Mühe eine Selbstverständlichkeit aufgedeckt. So ist es auch. Wir sind den Ursprüngen einer Gewißheit nachgegangen, welche a priori in unserer Vernunft vorliegt. Die systematische Verknüpfung der Naturteleologie mit der Teleologie im Gebiet des Freiheitsbegriffs erforderte jedoch diese Untersuchung. Deshalb war diese vorzunehmen, sei auch der daraus entspringende Schlußsatz eine natürliche Gewißheit, "ein Grundsatz, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genötigt ist"(2).

Die gemeinste Menschenvernunft bedient sich aber nicht der schwierigen Begrifflichkeit der Teleologie. Also muß Kant die These über den Menschen als den Endzweck der Schöpfung terminologisch anders fassen, um darzutun, daß der gemeinste Verstand a priori vollkommen damit zusammenstimmt. Diese Umformulierung ermöglicht uns ein vertieftes Verständnis des Sachverhalts.

### 3. Endzweck und absoluter Wert

Sobald der gemeine Verstand über das Dasein der Dinge in der Welt

---

(1) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

(Religion) VI, 4

(2) KdU 421

und die Existenz der Welt selbst nachdenkt, fühlt er sich unausweichlich zu dem Urteil gezwungen, "daß ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde."(1) Alle die vielen herrlichen Geschöpfe wären zu nichts da, und die Welt hätte gar keinen Wert. Die weitere Frage, inwiefern denn durch den Menschen alles erst seinen Wert bekomme, liegt dem gemeinen Denken zwar weniger nahe. Trotzdem ist es sich wohl bewußt, daß der Mensch nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein könne, wenn es nur auf diese Frage hingelenkt wird.

Ein jeder sieht nämlich sogleich ein, daß nicht das Erkenntnisvermögen des Menschen der Welt einen Wert verleiht; denn an sich wertlose Dinge werden um nichts wertvoller, dadurch daß man sie anschaut. Man kann auch nicht glauben, die Welt besitze einen Wert, weil sie dem Menschen, etwa durch ihren schönen Anblick, ein Gefühl der Lust schenken könne, solange man nicht einsieht, welchen Wert denn das Dasein des Menschen habe. Also bleibt nur das Begehrungsvermögen des Menschen übrig, wodurch allererst der Mensch und die übrige Welt ihren Wert bekommen können.

Aber "was hilft's, wird man sagen, daß dieser Mensch soviel Talent hat, daß er damit sogar sehr tätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluß auf das gemeine Wesen ausübt, und also im Verhältnis sowohl auf seine Glücksumstände als auch auf anderer Nutzen einen großen Wert hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Objekt, wenn man ihn nach seinem Inneren betrachtet."(2)

Folglich ist allein ein guter Wille dasjenige, wodurch das Dasein des Menschen einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.(3)

In diesen Texten ist die Rede weniger von Zwecken und vom Endzweck als vielmehr vom Wert, den die Dinge füreinander oder an sich haben. Diese Ausdrucksweise ist oben schon angebahnt worden, z.B. in der Maxime: "Alles in der Welt ist irgendwozu gut." "Wozu da sein" und "wozu gut sein" sind gleichbedeutend.(4) Jeder Zweck ist ein Gut, weil er als die Wirkung einer vernünftigen Ursache gedacht wird. Etwas kann mittel-

---

(1) KdU 410, § 86

(2) KdU 412

(3) s.ebd.

(4) vgl. KdU 382 f.

bar oder unmittelbar gut sein; das eine ist das Nützliche, das andere ist das Gute. Alles Zweckmäßige in der Natur kann nur mittelbar gut sein. Sein Wert hängt von dem Zweck ab, auf den es hingeordnet ist; er ist relativ. Der Endzweck aber ist schlechthin Zweck, nie Mittel. Darum hat er einen absoluten Wert. Er ist das Gute.(1)

Wenn es so ist, dann muß der Endzweck der Schöpfung mit dem, was in der Welt schlechthin gut ist, identisch sein. Aber ist er es? Hier taucht eine merkwürdige Antinomie auf.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."(2) Ein guter Wille verhält sich unter allen Umständen ungeachtet jeglicher sinnlichen Neigung dem moralischen Gesetz gemäß. Uneingeschränkt gut ist allein der Mensch nach moralischen Gesetzen. Die oben abgeleitete These aber lautet anders: Endzweck der Schöpfung ist der Mensch als **moralisches Wesen**, d.h. der Mensch unter moralischen Gesetzen.

Wie ist diese Differenz zu erklären? Ist die Frage nach dem uneingeschränkt Guten in der Welt denn doch verschieden von der Frage nach dem Endzweck der Schöpfung? Oder war etwa die teleologische Fragestellung nach dem Endzweck unzutreffend? - Zu beiden ist eine Anmerkung erforderlich.

Wenn wir den guten Willen, weil er der einzige absolute Wert in der Welt ist, als den Endzweck der Schöpfung ansehen, so haben wir dabei einen entscheidenden Gesichtspunkt übersprungen, nämlich die Freiheit, welche die Voraussetzung (3) der Möglichkeit eines guten Willens ist. Die Freiheit ist der Grund, warum die Moralität "nicht die Wirkung, also auch nicht der Zweck sein kann, den ein anderer zu bewirken sich anmaßen könne"(4). Denn es ist uns völlig unmöglich einzusehen, daß die verständige Weltursache sich durch die menschliche Freiheit hindurch oder über sie hinweg den guten Willen als Zweck ihrer Tätigkeit vorsetzen kann. Folglich können wir im Rahmen dessen, was wir zu begreifen vermögen, nur sagen, die Bedingung des guten Willens, die Freiheit, sei Endzweck

---

(1) vgl. KdU 10 ff., §§ 4 und 5

(2) GMS IV, 393

(3) "ratio essendi" KpV 5 Anm.

(4) PS XX, 306 (siehe den ganzen Satz)

der Schöpfung. Das heißt: Endzweck ist der Mensch unter moralischen Gesetzen.

Eine entsprechende Einschränkung muß auch bei der teleologischen Formulierung stets mitgehört werden. An einer Stelle nennt Kant sie ausdrücklich: "...mithin ist vom letzten Zwecke der Schöpfung die Rede, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck stattfinden kann."(1) Das bedeutet: Was wir Endzweck nennen, ist noch gar nicht der Endzweck, sondern ist eigentlich nur die Bedingung zu dem, was Endzweck ist, obgleich wir es nicht als Endzweck ansprechen können. Weil der Endzweck in der für die Theorie unüberschau baren Freiheit liegt, ist sein Erscheinen mehrgestaltig und schillernd. - Auch in der Ordnung der Endursachen entzieht sich das Unbedingte dem Zugriff unseres Verstandes.

Der gleiche Gedanke unterliegt auch folgender Überlegung. "Nicht unschicklich" (2) nennen die Theologen die Ehre Gottes den letzten Zweck der Schöpfung. Unter der Ehre Gottes kann nämlich nichts anderes verstanden werden, als daß in der wirklichen Welt eine solche Zweckverbindung sei, in welcher der Erfolg für unser Wohl- oder Übelverhalten nach moralischen Gesetzen verhängt ist.(3) Soweit nun aber diese Über einstimmung von Verhalten und dem darauf folgenden Befinden nur die üble Seite, also das Fehlverhalten samt seinen Konsequenzen betrifft, kann sie nicht als Zweck einer vernünftigen Ursache angesehen werden. Denn würde der Zweck der Schöpfung im Vollzug der Strafgerechtigkeit bestehen, so wäre eine Weltschöpfung überhaupt widersprüchlich; nach Prinzipien der praktischen Vernunft zu urteilen, hätte sie in diesem Falle unterbleiben müssen.(4) Folglich ist allein die gute Seite, also das Wohltun und sein entsprechender Erfolg, der Grund, warum diese Proportion, in der die Ehre Gottes bestehen soll, als letzter Zweck der Schöpfung und damit auch als Zweck der freien Möglichkeit zum Guten und zum Bösen betrachtet werden kann. Weil aber diese gute Seite der Freiheit untersteht, kann sie dennoch nicht als Endzweck angesehen werden.

In einer Hinsicht ist die Moralität (der Mensch nach moralischen Gesetzen) eine Bedingung des Endzwecks (des Menschen unter mora-

---

(1) KdU 413

(2) KdU 421 Anm.

(3) s.ebd.; vgl. PS XX, 306

(4) vgl. MS VI, 490 f.

lischen Gesetzen). In anderer Hinsicht ist die Freiheit (der Mensch unter moralischen Gesetzen) eine Bedingung der Moralität. Kurz formuliert: Des Guten wegen gibt es die Freiheit; dank der Freiheit gibt es das Gute. Die erste Hinsicht bedingt, daß der Mensch unter moralischen Gesetzen Endzweck sein kann; denn das kann er nur wegen des Vorblicks auf den Menschen nach moralischen Gesetzen. Die zweite Hinsicht bedingt, daß überhaupt der Mensch nach moralischen Gesetzen sein kann, und somit indirekt die erste, und ferner, daß Moralität nicht als Endzweck angesprochen werden kann.

Hinter diese wechselseitigen Bedingungsverhältnisse wird nicht weiter zurückgefragt. Sie wurden aufgedeckt anhand des Begriffs vom Wert der Dinge, der uns so einen tieferen Einblick in das Wesen des Endzweckes der Schöpfung ermöglichte.

#### 4. Zweiter Versuch eines Gottesbeweises

Mit diesen Erörterungen über den Endzweck haben wir zweitens erreicht,

a) Alle Bedingungen sind nun erfüllt, um die Welt als ein großes theologisches System zu beurteilen. Das Tun des Menschen bildet den systematischen Beziehungspunkt des Ganzen. Der Zweck der Existenz dieses Ganzen aber ist der Mensch als moralisches Wesen. Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennen, so haben wir erstlich den Grund, wenigstens die Hauptbedingungen, die Welt als ein nach Zwecken zusammengehängendes Ganze und als System von Endursachen anzusehen;

b) "vornehmlich aber für die nach Beschaffenheit unserer Vernunft uns notwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Prinzip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen: welches die physische Teleologia nicht vertrahet." (1) Zweckmäßigkeit erfordert die Vorstellung einer verständigen Ursache. Sofern die betrachteten Zwecke bedingt sind, muß diese Vorstellung unbestimmt bleiben; die Betrachtung der Naturzwecke erlaubt die Vorstellung einer oder mehrerer verständiger Ursachen von mehr oder weniger

---

(1) KdU 413

großer Vollkommenheit. Der Gottesbegriff darf hier nicht angewandt werden. Jetzt aber haben wir in der Welt einen unbedingten Zweck aufgefunden: die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen. Die Ursache eines solchen Zwecks müssen wir uns als Gottheit denken. Denn diese Ursache muß nicht bloß intelligent und gesetzgebend für die Natur sein, um das System der Welt zu bewirken; sie muß selbst auch moralisch sein, weil der Endzweck ihres Wirkens der Mensch unter moralischen Gesetzen ist, den sie wiederum im Hinblick auf die Erfüllung dieser Gesetze gewollt hat. Also ist durch den Begriff des Endzwecks der Schöpfung auch ein bestimmter Begriff der Weltursache gegeben: Der Gottesbegriff. Kant führt des näheren aus, wie auch die übrigen göttlichen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit usw.) sich aus diesem Ansatz ergeben.

Da es sich so verhält, scheint unsere Untersuchung endgültig am Ziel zu sein. Die Betrachtung der Natur gab uns einen hinreichenden Beweisgrund an die Hand, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen. Jedoch vermochten wir nicht, diese als Gottheit auszuweisen. Aber nach Gesetzen der Vernunft erweiterte sich die Betrachtung auf die äußeren Verhältnisse der Zweckmäßigkeit und schließlich auf die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung. Jetzt hat die letztere uns befähigt, einen bestimmten Begriff von dieser Weltursache anzugeben, nämlich den Gottesbegriff. Also ist der Gottesbeweis aus der Teleologie geliefert.

Welche Verbindlichkeit besitzt dieser Beweis? - Alle teleologischen Erwägungen beruhen auf Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft. Diese aber haben kein Gebiet; sie machen über die Dinge gar nichts aus und sind zur objektiven Erkenntnis ganz untauglich. Fest steht nur, daß wir uns eine göttliche Weltursache denken müssen, allerdings auch nur unter der einen Voraussetzung, daß die erste Ursache überhaupt einen Endzweck ihres Wirkens hat. Das wissen wir aber nicht, wir können es bloß annehmen; und auch diese Annahme stützt sich auf Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft.

Dazu kommt eine weitere Schwäche. Alle diese umständlichen Überlegungen über die Naturzwecke, ihre Verknüpfung und den möglichen

Endzweck der Schöpfung sind an sich nur notwendig, wenn wir den teleologischen Gedanken ganz zu Ende denken wollen. Aber das zu wollen nötigt uns eigentlich nichts.

Folglich kann eine so verstandene Ethiktheologie keinen Anspruch darauf machen, einen Gottesbeweis hervorzu bringen. Sie übertrifft die Physikothеologie allein darin, daß sie einen bestimmten Begriff der ersten Ursache vermitteln kann. Das genügt jedoch nicht.

Gibt es einen Weg, diese Mängel der Ethiktheologie zu überspringen, so daß auf der Grundlage unserer teleologischen Untersuchungen schließlich doch ein wirksamer Beweis zustande käme?

### § 11: Vom Endzweck des Menschen

#### 1. Zur Einführung in die moralische Teleologie

Nachdem wir den Endzweck der Schöpfung erörtert haben, ist nun die Frage nach den freien Zwecken des Menschen aufzugreifen. An diesem Punkt unserer Untersuchung wird es notwendig, eine neue Betrachtungsweise einzuführen.

In der Teleologie haben wir es immer mit Kausalverhältnissen zu tun. Die Betrachtung von Ursache und Wirkung aber kann in zwei Richtungen erfolgen. Bisher haben wir jeweils zunächst die Wirkung in den Blick genommen, um von dort her zur Ursache zurückzuhagen. Wir fanden uns genötigt, die Natur als Zweck zu beurteilen, und wurden auf diese Weise zu der Vorstellung einer verständigen Weltursache geführt, von welchen wir schließlich sogar einen bestimmten Begriff anzugeben vermochten.

Jetzt müssen wir die Blickrichtung umkehren. Wir nehmen also zuerst auf die Ursache. Bei der teleologischen Betrachtung der Natur war das nicht möglich, denn die Ursache all der Naturzwecke war unbekannt. Jetzt aber gehen wir von einer bekannten Ursache, dem Menschen, aus und fragen nach den Wirkungen seines Handelns.

Der Mensch ist ein Wesen, welches auf dreifache Weise Ursache sein kann. Als Gegenstand der Natur steht er wie alle übrigen in einem unablässigen Wirkungszusammenhang mit seiner Umgebung. So betrachtet können seine Wirkungen nicht als Zwecke angesprochen werden. Als ver-

nunftbegabtes Wesen aber ist er eine Ursache, welche nach Begriffen wirkt. Wirkungen einer solchen Kausalität heißen Zwecke. Wenn der willensbestimmende Begriff ein Naturbegriff ist, geht die Vorstellung der Wirkung als Bestimmungsgrund der Willkür der Willensbestimmung voraus. Anders verhält es sich, wenn der Wille durch den Freiheitsbegriff seine Bestimmung erhält. Dann handelt es sich um freie Selbstbestimmung des praktischen Vermögens ohne vorhergehenden Bezug auf einen Zweck. Mit dieser freien Zwecksetzung haben wir es im folgenden zu tun. Wir müssen also vom Menschen her auf seine moralischen Zwecke schauen.

Durch die Umkehr der Blickrichtung erscheint der Zweckbegriff in einem anderen Licht. Bisher genügte es zu sagen: "Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem angesehen wird"(1), ohne dabei das Ursachesein des Begriffs eigens in Erwägung zu ziehen. Für unsere jetzige Betrachtung aber ist es gerade entscheidend zu sehen, wie der Begriff sich als Bestimmungsgrund zur Ursache verhält. Der Sachverhalt, welcher im Begriff des Zwecks gedacht wird, findet sich daher jetzt besser in folgenden Erklärungen ausgedrückt: "Die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt Zweck." (2) Oder: "Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird." (3) Oder: "Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, d.i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitze einer Sache, vermittelst seiner Handlung."(4) In diesen Erklärungen, auf deren Einzelheiten wir hier noch nicht eingehen, erscheint offensichtlich das Gleiche, was vorher mit Zweck gemeint war, unter einem anderen Gesichtspunkt.

Eine erheblichere Wandlung erleidet der Begriff des Endzwecks durch die Umkehr der Blickrichtung. Bisher erschien der Endzweck als das, wozu sich alle anderen Zwecke als Mittel verhielten. Er war der Punkt, in dem sich alle Ketten von Zweckreihen trafen; er war gleichsam das Zentrum eines Strahlenbündels; er hatte den Charakter des Einzelnen und Einzigsten. Jetzt

---

(1) KdU 32

(2) KdU 381

(3) MS VI, 384

(4) Religion VI, 6 Anm.

kehrt dieses Bild sich mit um. "Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung alles übrigen enthält, ist der Endzweck." (1) Hier bekommt der Endzweck den Charakter des Allgemeinen. Er erscheint nicht mehr als Mittelpunkt, sondern eher als die Peripherie oder der Horizont, der alle übrigen Zwecke in sich schließt. Aber gewahrt bleibt auch in dieser Fassung das Wesen des Endzwecks, denn auch so gesehen ist er der Zweck, über den hinaus es keinen weiteren mehr gibt noch geben kann.

Ferner ergibt sich unmittelbar aus dieser neuen Sicht, daß wir nun zum Verständnis der zu betrachtenden freien Zwecke außer der menschlichen Vernunft keiner anderen verständigen Ursache bedürfen. Die Idee einer verständigen Weltursache ist hier ebenso unbegründet wie bei der intellektuellen Zweckmäßigkeit geometrischer Figuren. Wo wir die feste Grundlage eines Gottesbeweises suchen, entchwundet selbst die Notwendigkeit, uns eine verständige Ursache außer uns zu denken. Dieser seltsame Vorgang, daß im Fortgang unserer Untersuchung dasjenige außer Sicht gerät, was uns eine erste Antwort auf die Frage nach dem Dasein Gottes zu sein schien, verdient einige Beachtung. Denn falls es im weiteren Verlauf wiederum zum Vorschein kommen sollte, wäre nun damit zu rechnen, daß wir es anders als bisher in den Blick bekämen.

Statt des Zwecks in seiner Beziehung auf die Ursache als den Grund seiner Möglichkeit bedenken wir nun die Ursache in ihrem Bezug zum Zweck als ihrem Bestimmungsgrund. Im Anschluß an die Erkenntnis, daß der Mensch nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein kann, und im Hinblick auf unsere Frage nach der freien Zwecksetzung beschränken wir die Betrachtung auf das moralische Handeln. Sobald aber der Wille als eine durch den Freiheitsbegriff bestimmte Kausalität angesehen wird, scheint die obige Frage nach dem Zweck überflüssig zu sein. Denn wo der Wille unter dem moralischen Gesetz steht, darf er sich von keinem Zweck bestimmen lassen. Hier kündigt sich die Problematik der moralischen Teleologie an.

Kant gliedert sie in drei Aufgaben. Zu bedenken sind:

- a) "die Beziehung unserer eigenen Kausalität auf Zwecke und sogar auf

---

(1) Religion VI, 6 Anm.

- einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muß",  
b) "die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck",  
c) "die äußere Möglichkeit seiner Ausführung."(1)

Die beiden letzten Fragen stellen wir vorläufig zurück. Sie werden im folgenden Paragraphen behandelt.

## 2. Gesetz und Endzweck

Der Mensch ist durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze gebunden. Diese lassen ihn erkennen, was Pflicht ist, und treiben ihn an, sie zu beobachten. Wenn das Gebot der Pflicht eintritt, ist dieses allein maßgeblich für die Bestimmung des Willens. Von der Rücksicht auf irgendwelche Zwecke ist dann ganz zu abstrahieren. Auf diese Weise bestimmt die reine praktische Vernunft sich selbst, ohne eines materialen Bestimmungsgrundes zu bedürfen. Der Gebrauch unserer Freiheit wird durch das Gebot der Pflicht auf die Bedingung eingeschränkt, daß die Maximen unseres Handelns die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit an sich tragen. Diesen Sachverhalt können wir in einer ersten These zusammenfassen: "Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke als materialer Bedingung abzuhangen."(1)

Hieran fügt Kant sogleich eine zweite These, die einer ausführlichen Erläuterung bedarf: "Aber das moralische Gesetz bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht."(2) Moralisches Handeln ist der Vollzug einer Kausalität und mündet folglich in eine Wirkung. Sofern die Vorstellung dieser Wirkung der Handlung notwendig vorausgeht, ist die Wirkung ein Zweck. Nun ist aber beim moralischen Handeln zur Bestimmung der Willenskausalität eine Vorstellung des Zwecks weder erforderlich noch zulässig. Andererseits kann keine Willensbestimmung stattfinden ohne eine Vorstellung der Wirkung, weil "eine Willkür, die sich keinen ... bestimmten Gegenstand ... zur vorhandenen Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Genüge tun kann"(3) Also muß ein Zweck als Folge aus der Bestimmung des Willens

(1) KdU 423

(2) ebd.

(3) Religion VI, 4

durchs Gesetz hervorgehen und damit die Handlung selbst erst ermöglichen. "Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein; obgleich man, wenn es bloß auf gesetzliche Nötigung der Handlungen ankommt, von ihm abstrahieren muß und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben aussmacht."(1) Also gehören auch zum sittlichen Handeln Zwecke. Kant nennt sie objektive Zwecke, d.i. solche, die wir haben sollen, im Gegensatz zu den subjektiven, welche wir auf Grund unserer Natur haben. Diese objektiven Zwecke sind verbindlich. Sie sind uns durch das moralische Gesetz bestimmt als Folgen der Maximen, die wir uns dem moralischen Gesetz gemäß vornehmen.

Nun führen alle Zwecke notwendig auf den Begriff des Endzwecks. Also geht der Endzweck unseres moralischen Handelns auf diese Weise aus dem moralischen Gesetz selbst hervor. Wie das moralische Gesetz die formale Vernunftbedingung aller Maximen des Willens ist, so enthält der Endzweck die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller Zwecke; und indem das moralische Gesetz unserem Handeln gebietet, macht es uns zur Pflicht, diesem Endzweck nachzugeben.

Der Endzweck antwortet auf die Frage, was denn aus unserem Rechtshandeln herauskommen solle. In einer dritten These wird der Inhalt des Endzwecks vorgestellt: "Der Endzweck ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt." (2) Das Objekt des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens) ist das Gute (3). Der Endzweck, welcher die unumgängliche Bedingung aller objektiven Zwecke enthält, kann daher nichts anderes als das höchste Gut sein. Nun ist aber ein Zweck die Wirkung einer Handlung. Diese hat in der Welt zu geschehen. Stünde der Mensch allein unter dem Freiheitsbegriff, so wäre das höchste Gut die Heiligkeit, die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz (4). Nun aber ist der Mensch ein Weltwesen, welches schon von seiner Natur her Zwecke hat, die unvermeidlich als Triebfedern auf sein Wollen einwirken und denen er gar nicht entzagen kann, obgleich er in

(1) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Gemeinspruch) VII, 279 Anm.

(2) KdU 423      (3) vgl. KdU 13 f.    (4) vgl. KpV 22e

Rücksicht auf die Pflicht gänzlich davon abstrahieren muß. "Eigene Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat)"(1). Das moralische Gesetz stellt das Streben nach Glückseligkeit unter die Bedingung, daß es mit dem Gebot der Pflicht in Einklang stehe. Folglich muß der Endzweck, den das moralische Gesetz dem Menschen bestimmt, beide Elemente (Sittlichkeit und Glückseligkeit) harmonisch miteinander verbunden enthalten. "Die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene allgemeine, jener gemäße Glückseligkeit" (2) also macht das höchste in der Welt mögliche Gut, den Endzweck des Menschen, aus.

### 3. Endzweck und Willensbestimmung

In welchem Verhältnis steht der freie Wille zu den Zwecken seiner Handlungen? Wie kann der Wille einen Endzweck haben, dem nachzustreben er verpflichtet ist? "Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung." (3) "Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden."(4) Dennoch verbindet uns das moralische Gesetz für sich allein durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, ohne sich auf die Materie der Willkür zu beziehen. Welche Rolle kommt dem Endzweck dabei zu? - Wir müssen diesen Zusammenhängen nachfragen, um uns der Bedeutung und Notwendigkeit dieses Begriffs zu vergewissern und die weitere Untersuchung auf ihn aufzubauen zu können.

Die Vernunft trägt in sich das moralische Gesetz. Dieses formuliert sich als kategorischer Imperativ. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hat Kant diesen Imperativ in dreifacher Fassung ausgesprochen: "Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." - "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." - Handle nur so, "daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne."(5) Nun stellt die moralische Teleologie eine vierte Fassung auf: "Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu

(1) Religion VI, 6 Anm.

(2) Gemeinspruch VIII, 279

(3) Religion VI, 6 Anm.

(4) KdU 10 § 4

(5) GMS IV, 421, 429, 434

deinem Endzweck."(1) Wie verhält sich dieser Satz zu den voraufgehenden?

Die drei Sätze aus der Grundlegung lassen sich analytisch auseinander ableiten (2). Aber den Satz vom Endzweck kann man aus ihnen nicht herausholen, "weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effekt) hinzutut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ..., ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfedern zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müßte."(3) Eigentlich geht der Zweck der Willensbestimmung nicht voraus, sondern er folgt daraus. Andererseits ist ein Zweck "jederzeit ein Gegenstand der Zuneigung". Also muß er doch auch auf irgend eine Weise auf die Willensbestimmung wirken. Wie ist das zu erklären?

In der Tat wird der moralische Endzweck der Vernunft unter die Bestimmungsgründe des Willens aufgenommen.(4)

---

(1) Religion VI, 7 Anm.

(2) vgl. J. Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants S.170-176, in: Kant und die Scholastik heute (hrsg. von J. B. Lotz) Pülsch 1955, S.155-205

(3) Religion VI, 7 Anm.

(4) Im folgenden beziehen wir uns auf die Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift, vor allem auf die dortige zweite Anmerkung (Religion VI, 6 ff.). Zweifellos ist diese Stelle schwierig; manches läßt an Klarheit zu wünschen übrig, zumal die zweite Anmerkung von Kant selbst nur als Entwurf betrachtet wird. Aber man wird Kant durchaus nicht gerecht, wenn man wie A. Antweiler in diesem Text außer einer edlen Gessinnung nur "Widersprüche" (zehn!, von denen einer in vier verschiedenen Formulierungen vorkommt) und "Unschärfen" findet. Kein ehrlicher intelligenter Mensch kann sich auf so wenigen Seiten so oft widersprechen. Wohl darum fragt A. Antweiler sich, ob sich in der schwierigen Darstellungsweise Kants "mehr Stil oder Absicht oder Unvermögen aus Benommenheit oder Besessenheit ausspricht." (S.314) A. Antweiler, Der Zweck in Religion und Moral. Zu Kants "Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft". Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4/1957/273-316 - Zur Interpretation schwieriger Kantstellen vgl. G. Tonelli (unten S.140 Anm. 2)

Wir wollen schrittweise erklären, wie es dazu kommt.

Es ist eine "Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen". Dies ist "eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller anderen Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens".

Der Grund für dieses Schauen auf den Erfolg der Handlung liegt darin, daß das bloß Formale des Gesetzes keine konkrete Willensbestimmung konstituieren kann, wenn nicht auch eine Materie der Willkür (ein Zweck) hinzukäme. Zu diesem Grund gesellt sich ein zweiter.

Der Mensch schaut bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben, "um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte." Mit dem Bedürfnis, sich zu allem Tun einen Zweck zu denken, ist eine zweifache Absicht verbunden. Zunächst will der Mensch in dem Erfolg seines Tuns etwas aufsuchen, was ihm zum Zweck dienen könnte. Der Mensch versucht also, die Wirkung seines pflichtgemäßen Handelns in solchem Licht zu sehen, daß sie auch Triebfeder für ihn sein kann. Er findet ein Wohlgefallen in der Vorstellung der Wirklichkeit dieser Wirkung; er nimmt ein Interesse daran, und dieses Interesse bringt in ihm ein Bedürfnis danach hervor.(1) Ferner geht es bei dem Blick auf den Zweck darum, die Reinigkeit der Absicht zu beweisen. Da der Mensch sich der Lauterkeit seiner Beweggründe niemals restlos vergewissern kann, mag der Blick auf das, was er will, eine wertvolle Hilfe sein, die Reinigkeit seiner Absicht zu erweisen.

Das moralische Gesetz gebietet, den Gebrauch der freien Willkür auf die Bedingung einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung einzuschränken. Als Folge aus dieser Bestimmung ergibt sich die Vorstellung eines Endzwecks, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muß. "An diesem Zweck nun, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er lieben kann". So findet der Mensch in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Gutes eine zusätzliche Triebfeder zum Handeln. Zwar erkennt das Achtung gebietende Gesetz das Bedürfnis nach einem erstrebenswerten Zweck nicht an, aber dennoch "erweitert" es sich "zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks unter seine Bestimmungsgründe". - Die Reinigkeit der Moralität wird dadurch nicht getrübt. Denn diese Triebfeder, der

---

(1) vgl. KdU 5; 10; 16

Endzweck, ist ein moralischer Zweck. Dem Eigennutz wird dadurch nichts eingeräumt, Denn die Idee des höchsten Gutes enthält nicht Aussicht auf Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjekts. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.(1)

Also ist der Satz: "Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck", eine Erweiterung des moralischen Gesetzes. Er wird durch dieses eingeführt, kann aber nicht analytisch daraus erklärt werden. Die Erweiterung findet nämlich dadurch statt, daß es auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, besogen wird; aus diesem Bedürfnis und dem moralischen Gesetz entsteht der erweiterte Satz vom Endzweck, welcher Pflicht ist.

"Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art", sagt Kant (2). In den Darstellungen seiner Zeit wird dieser Punkt gewöhnlich übersehen. Am Ursprung moralischen Handelns steht nicht einsam und allein die bloße Achtung vor dem Gesetz; denn dieses erweitert sich zur Aufnehmung des Endzwecks, worin eine Triebfeder liegt und etwas, was der Mensch lieben kann. Folglich entspringt reines moralisches Handeln auch aus einer liebenden Hinneigung zu dem, was getan wird.

Damit sind nun die Bedeutung und Notwendigkeit der Idee des Endzwecks für unser sittliches Handeln sichtbar geworden. Sie ist keine leere Idee. Freilich kann ihrem Gegenstand, theoretisch betrachtet, keine objektive Realität verschafft werden. Aber statt dessen hat sie praktische Bedeutung. Denn sie erfüllt ein natürliches Bedürfnis des Menschen, nämlich sich zu allem Tun einen Endzweck zu denken. Würde diesem Bedürfnis nicht entsprochen, so läge ein Hindernis für die moralische Entschließung vor. Ohne diese Idee würde sich die Moralität gar nicht entfalten können, wie sie es doch soll. Daher kommt diese Idee in praktischer Absicht objektive Realität.

(1) vgl. Gemeinspruch VIII, 28o Anm.

(2) ebd.

Der Mensch muß sich zum moralischen Handeln einen Endzweck denken. Dieser ist das höchste Gut in der Welt. Dieses muß er sich als das zu bewirkende Ergebnis seines sittlichen Tuns vorstellen (1). Also muß "die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts gedacht werden"(2).

Diese Annahme enthüllt, wie fraglich die Erweiterung des moralischen Gesetzes zur Idee des höchsten Gutes als Endzwecks ist. Denn aus dem Bewußtsein seiner Freiheit heraus muß der Mensch die strengste Beobachtung des Sittengesetzes als im Bereich seiner Möglichkeiten liegend beurteilen. Aber es ist doch sehr zweifelhaft, ob er sich die Herbeiführung des höchsten Gutes in der Welt überhaupt zum Ziel seines Handelns machen kann. Das wäre nämlich ein Zweck, von dem er weiß, daß er gar nicht im Bereich seiner Möglichkeiten liegt. Denn offensichtlich reicht sein Vermögen nicht aus, die volle Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Welt zu bewirken. Hier tut sich eine Kluft auf und reißt auseinander, was im Menschen zutiefst vereint ist. Sein Endzweck zerbricht wieder in einen objektiven und einen subjektiven Zweck. Der Punkt, in dem Freiheit und Natur sich verbinden sollten, gleitet fort ins Unerreichbare. Gesetz und Endzweck klaffen auseinander; das eine fordert unerbittlich, im anderen sieht der Mensch sich schlechthin überfordert. Angesichts dieser Lage droht seine moralische Entschlußkraft völlig zu erlahmen. Das wäre das Ende seines Menschseins, der Rückfall des "betitelten Herrn der Natur"(3) auf die Stufe der bloßen Naturwesen. Der Mensch scheint an seinem eigenen Endzweck zu scheitern.

---

(1) Die aufschlußreichen Interpretationen von John R. Silber (siehe Literaturverzeichnis) bedürfen m.E. in diesem Punkte einer Berichtigung. Der Mensch ist nicht moralisch verpflichtet, das höchste Gut völlig zu erreichen (S. 389 der Übersetzung). Wohl aber obliegt es ihm sich das höchste Gut zu seinem Zweck zu machen. Über die Stellung der Postulate entscheidet dann die Frage, ob es ohne sie möglich sei, das höchste Gut als Zweck zu beabsichtigen. (vgl. KdU 425; siehe unten § 12)

(2) Religion VI, 7 Anm.

(3) KdU 390

### Drittes Kapitel

## GOTT - DIE METAPHYSIK

### § 12: Der moralische Beweis des Daseins Gottes

#### 1. Darlegung des Beweises

Die Vernunft gibt den Menschen einen Endzweck auf, dessen Verwirklichung sie zu beabsichtigen haben; das höchste Gut in der Welt, welches in der größten der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit besteht. Dieser Endzweck ist praktisch-notwendig; denn er entstammt dem Vernunftgesetz a priori. Nun kann die Verwirklichung eines Zweckes nur in die Sicht genommen werden, wenn mit dem Zweck auch seine Ursache im Blick steht. Denn ein Zweck ist wesentlich Wirkung und kann daher nur dank einer Ursache wirklich sein. Wenn der Endzweck der praktischen Vernunft verwirklicht werden soll, muß seine Ursache darin; und wenn keine Verwirklichung beabsichtigt werden soll, muß diese Ursache auch gesehen werden. Aber hier taucht eine markwürdige Schwierigkeit auf. Es zeigt sich nämlich, daß der Endzweck dem Menschen zwar als zu beabsichtigender Zweck aufgegeben ist, aber niemals eine Wirkung des Menschen sein kann. Aus zwei Gründen ist der Mensch unfähig, diesen Endzweck auszuführen.

Zunächst reicht sein physisches Vermögen nicht aus, sein Ziel trümer und überall durchzusetzen. Der Mensch kennt unüberwindliche Widerstände. Er ist nicht bloß handeln, er wird auch immer beobachtet. Als Naturwesen ist er an die Natur ausgeliefert in einer Weise, welche sich seiner überwachenden Herrschaft entzieht. Nun ist Glückseligkeit ein wesentlicher Bestandteil seines Endzwecks. Dieser aber erwartet ihre Verwirklichung weitgehend von der Natur. Sofern nun der Mensch der Natur ausgeliefert ist, ist er unfähig, die Glückseligkeit selbst hervorzubringen.

Dazu kommt eine zweite Beschränkung. Selbst wenn der Mensch über die Glückseligkeit eigenmächtig verfügen könnte, wäre er nicht imstande, die Übereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit, welche das höchste Gut ausmacht, in der Welt einzurichten. Denn es ist ihm nicht möglich, den Grad der Sittlichkeit sowohl seiner selbst als auch

seiner Mitmenschen wahrheitsgemäß zu erkennen und zu beurteilen. Über die Legalität seines Tuns kann er zwar außer jedem Zweifel sein, aber "es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte."(1) "Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen."(2) Der Mensch kann die Übereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht bewirken.

Dennoch ist diese Übereinstimmung sein Endzweck, von dem er nicht ablassen kann. Denn sobald die menschliche Vernunft aufzukeimen begann, mußten die Menschen unvermeidlich zu dem Urteil kommen, "daß es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnahmen, es müsse anders zugehen."(3) Darin spricht sich aus, daß sie dieses andere Verhalten als ihren Endzweck betrachten, dem nachzustreben sie sich verpflichtet fühlen.

Vom Menschen aus ist der Endzweck unausführbar und ganz unmöglich. Dennoch soll er ihn in all seinem Handeln beabsichtigen. Wie wird er sich angesichts dieser Sachlage verhalten? Kann er sich mit der Unausführbarkeit seines Endzwecks abfinden? Dann würde er freilich diesen Zweck auch aus seiner Absicht entlassen müssen. Oder wird er trotz seines eigenen Unvermögens an der grundsätzlichen Möglichkeit dieses Endzwecks festhalten, indem er etwa annimmt, die Natur werde ihren Beitrag zur Glückseligkeit doch nicht verweigern und das Verhältnis von Glückseligkeit und Sittlichkeit werde sich schließlich doch richtig stimmen?

Wenn der Endzweck unmöglich ist, gerät die Vernunft in eine böse Lage. Sie ist auf den Endzweck verpflichtet. Von dieser Pflicht kommt sie nicht los. Denn die Pflicht, dem Endzweck nachzustreben, stammt

---

(1) MS VI, 392

(2) KrV B 579 Anm.

(3) KdU 438

unmittelbar aus dem sittlichen Gesetz, nicht aus dem Endzweck selbst. Wie immer es mit dem Endzweck sei, die Achtung vor dem sittlichen Gesetz macht ihn unerbittlich zur Pflicht. Wenn nun der Endzweck richtig ist, geht die Forderung des Gesetzes ins Leere; die Vernunft wäre "im Bloßen gelassen" (1). Der Mensch kann die Nichtigkeit des Endzwecks und die Unbedingtheit des moralischen Gesetzes nicht zugleich in den Blick fassen, ohne seine Achtung vor diesem Gesetz zu verlieren. Das aber wäre bereits ein Abfall von der moralischen Gessinnung und ein Widerspruch zwischen Gesetz und Verhalten. Es liegt darin eine Abkehr von der Vernunft. Diesem inneren Zerfall kann die Vernunft nur entgehen, indem sie die Nichtigkeit des Endzwecks aus dem Blick entlässt. Der moralische Endzweck muß im Dunkeln gelassen werden; er muß unbedacht bleiben. Um sich zu retten, muß die Vernunft ihrem prüfenden Blick etwas verborgen halten. Aber sobald sie das tut, hat sie sich bereits von sich abgewehrt und ihrem Wesen zuwider gehandelt.

Wenn der Endzweck unausführbar ist, kann die Vernunft nicht unbeschadet existieren: Es leidet entweder die Aufrichtigkeit der Gessinnung oder die Klarheit der Sicht. Beides bedeutet eine Verkehrung der Vernunft, Ihr muß alles daran liegen, dieser zu entgehen. Kann sie unbeschadet ihrer selbst die gegenteilige Annahme machen, der Endzweck sei ausführbar?

Der Mensch ist keine hinreichende Ursache für das höchste Gut in der Welt. Auch von der Kausalität der Natur kann er dessen Verwirklichung nicht erwarten. Aber die Vernunft kann sich eine Ursache denken, die einer solchen Wirkung fähig wäre. Zwar kennt sie keine derartige Ursache, aber sich eine zu denken, ist ihr ohne Widerspruch möglich. Also wird die Vernunft jetzt annehmen, es gebe eine solche Ursache. Um des Endzwecks fähig zu sein, müsse diese Ursache uneingeschränkte Macht über die Natur besitzen, so daß das Element der Glückseligkeit ihnen verbürgt wäre. Sie müßte ferner vermögen, die Sittlichkeit der Menschen zu erkennen und das Innerste ihrer Herzen zu durchschauen. Es würde aber nicht genügen, daß sie des Endzwecks bloß fähig wäre. Denn der Endzweck

---

(1) KdU 482

ist praktisch, er soll sein. Darum müßte auch diese Ursache ihn zu ihrem Zweck haben. Erst als Zweck einer hinreichenden Ursache verliert er seine Nichtigkeit. Also müßte diese Ursache selbst moralisch sein. Eine derartige Ursache wird allgemein unter dem Gottesbegriff vorgestellt.

Der Mensch hat einen verbindlichen moralischen Endzweck. Die Vernunft hat ein Bedürfnis, diesen Endzweck auch für ausführbar zu halten. Dies kann nur durch die Annahme des Daseins Gottes geschehen. Also steht der Mensch in der praktischen Notwendigkeit anzunehmen, es sei ein Gott.

## 2. Betrachtungen über die Struktur des Beweises

### 1.

Wir wollen zunächst diesen Beweis mit dem voraufgehenden Versuch vergleichen. Als wir die Welt als teleologisches System dachten, mußten wir den Menschen unter moralischen Gesetzen als den Zweck ihrer Existenz betrachten und konnten von dorther den Begriff der Weltursache als Gottheit bestimmen. Die Annahme des Daseins Gottes war die nach Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft einzige mögliche Erklärung der vorliegenden Welt, aber sie blieb doch abhängig von unserer Bereitschaft, überhaupt teleologische Erwägungen anzustellen. Jetzt hängt diese Annahme nicht mehr von unserer Willkür ab. Denn der Endzweck ist Pflicht. Der Pflicht, sich den Endzweck zu seinem Zweck zu machen d.i., ihn zu beabsichtigen, kann der Mensch nur genügen, wenn er den Endzweck für ausführbar hält, also das Dasein Gottes annimmt. Daher hat der Beweis teil an der Verbindlichkeit des moralischen Gebotes.

Die Art und Weise dieses Teilhabens ist allerdings genau zu beachten. Denn man kann "nicht sagen: es ist ebenso notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen" (1). - In dieser Bemerkung spiegelt sich das Verhältnis von Moral und Religion wider.

Das moralische Gesetz fordert unbedingte Anerkennung. Kein Vernünftiger kann sich seinem Anspruch entziehen. Das Gesetz stellt dem

---

(1) KdU 425

Menschen seinen Endzweck vor, nämlich seinen ihm von Natur eingegebenen unwiderstehlichen Zweck (Glückseligkeit) unter der Bedingung der Sittlichkeit. Diesen gilt es zu befördern. Diese Pflicht wird erfüllt durch die Bemühung des ernstlichen Willens. Der Ausschlag dieser Bemühung mag sein, welcher er wolle.

Diese Pflicht bleibt unverändert, wie immer man über den Endzweck und das Dasein Gottes urteilen mag. Die Moral ist also in sich unabhängig von dem Gottesbeweis. Sie bedarf seiner nicht und kann mit ihrer Regel ohne Theologie bestehen.(1) Ihre Unbedingtheit gründet in ihr selbst, nicht in der Annahme des Daseins Gottes. Das zeigt Kant an einem dreifachen Beispiel:

"Gesetzt also, ein Mensch überredete sich ... von dem Satze: es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschließen wollte." (2) Ein anderer ist vom Dasein Gottes überzeugt. Er tut treu seine Pflicht, aber aus Furcht oder aus lohnsüchtiger Absicht, ohne pflichtverehrende Gesinnung"(3). Auch er ist ein Nichtswürdiger. Ein dritter ist gläubig und befolgt die Pflicht seinem Bewußtsein nach aufrichtig und uneigennützig. "Wenn er gleichwohl, so oft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmal überzeugt werden: es sei kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte, müßte es doch mit der inneren moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt sein (4)".

Die Notwendigkeit, das moralische Gesetz anzuerkennen, ist unbedingt. Der Annahme des Daseins Gottes kommt dagegen nur eine bedingte Notwendigkeit zu. Nur wenn ein Mensch seiner moralischen Bestimmung treu ist, wie er es derselben nach sein soll, und zugleich moralisch konsequent denken will, wie es seiner Vernunft gemäß ist, muß er den Satz: Gott ist, unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen(5). Diese zwar vernunftgemäße, aber doch bedingte Notwendigkeit erläutert Kant im Hinblick auf "einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza)..., der sich fest überredet hält, es sei kein Gott und ... auch kein künftiges

(1) vgl. KdU 482

(2) KdU 426

(3) ebd.

(4) KdU 427

(5) vgl. KdU 424 Anm.

Leben."(1) Tätig verehrt er das moralische Gesetz. "Er verlangt von der Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer anderen Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt."(2) Aber dann tauchen die Schwierigkeiten auf. "Sein Bestreben ist begrenzt."(3) Manchmal hilft ihm die Natur, den Zweck, den er sich vorgesetzt hat, zu bewirken; des öfteren nicht; nicht selten vereitelt sie sein Bemühen. "Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen."(4) In vielen Fällen sieht er die Bösen im Glück und die Guten leiden, "bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren."(5)

So gut wie machtlos steht er vor einer dem Anschein nach sinnlosen Autonomie des Weltgeschehens. Er weiß sich durch das moralische Gesetz zu seinem Verhalten verpflichtet. Er hat einen Endzweck zu bewirken, und das in einer chaotischen Welt, die ohne allen Endzweck zu sein scheint. Folgt er der Versuchung, angesichts der Lage der Dinge seinen Endzweck aufzugeben, so verurteilt er sich selbst als einen nichtswürdigen Lumpen. Bleibt er dem Gesetz in ihm treu, wird sein Tun absurd. Der Endzweck selbst muß ihm als sinnlos, als unvernünftig, folglich als Nichtzweck erscheinen. Seine Vernunft liegt im Widerstreit. Denn ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihm und eine Natur ohne allen Endzweck außer ihm, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, stehen im Widerspruch (6). Die praktische Vernunft mit dem Sittengesetz und dem Endzweck steht gegen die theoretische Vernunft und die ihren Begriffen gemäße Natur; und doch ist es immer ein und dieselbe Vernunft.

Was also bleibt diesem Menschen übrig? Kann er sich den sinnzerstörenden Widerspruch als seinen Ort wählen? Kann er darin hausen, statt

---

(1) KdU 427

(2) ebd.

(3) ebd.

(4) ebd.

(5) KdU 428

(6) vgl. KdU 439

ihn zu fliehen? Für Kant und seine Zeit ist das undenkbar (1). Oder kann ein endliches vernünftiges Weltwesen von ~~allem Weltbezug~~ abstrahieren und sich allein in der Güte seines guten Willens genügen? Kant ist zu realistisch, um solchen in sich zurückgebeugten Spiritualismus als menschliche Lösung auch nur ins Auge zu fassen. Oder kann der Mensch aufhören zu denken und sein Problem 'verdrängen'? Ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch kann das schwerlich geschehen. - Es bleibt ihm nichts anderes übrig als ~~das Dasein eines moralischen Welturhebers~~, d.i. Gottes anzunehmen. Also ist diese Annahme ebenso notwendig wie "die Beabsichtigung des durch die Befolgung des Sittungs-  
setzes zu bewirkenden Endzwecks in der Welt" (2).

Wir sehen nun deutlicher die Notwendigkeit der Annahme des Daseins Gottes. Die Forderung, das moralische Gesetz anzuerkennen, steht immer unmittelbar vor der Vernunft. Die Forderung den moralischen Endzweck zu beabsichtigen und -damit dies möglich ist- das Dasein Gottes anzunehmen, steht der Vernunft nicht ganz so nahe. Dazwischen liegt Raum für fundamentales Fehlverhalten der Vernunft: Flucht in die eigene Würdelosigkeit durch Verachtung des moralischen Gesetzes, absichtliche Unreflektiertheit, Aufenthalt im Zwielicht des Widersprüchlichen und in der inneren Zerstreutheit eines mangelhaft sich selber besitzenden Vernunftvermögens.

## 2.

Die Annahme des Daseins Gottes befreit die Vernunft aus dem Widerspruch, daß sie sich selbst einen unausführbaren Endzweck zur Pflicht

(1) Die totale Sinnlosigkeit ist ein Gedanke unseres Jahrhunderts. "L'absurdité... je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'Existence... De fait, tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale."

J.P. Sartre, La Nausée, Paris 1963, S.182

(2) KdU 425; vgl. 418 und 428. - Die Struktur des kantischen Beweises wird durch folgende Formulierung gut beleuchtet: "La pensée est invitée à venir à l'affirmation de Dieu... comme à une sorte de conclusion résiduelle... par une attraction de ce qui est confessé intellectuellement préférable." D.Dubarle im Vorwort zu J.D.Robert, Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu, Bruxelles 1962, S.16, im Hinblick auf dessen Methode.

macht. Unausführbar war der Endzweck zunächst deshalb, weil die Natur auf ihn gar keine Rücksicht nimmt. So erschien der Widerspruch als ein Auseinanderklaffen von praktischer und theoretischer Vernunft. Was ändert sich nun hieran, wenn die Vernunft das Dasein Gottes annimmt? Die Natur geht trotzdem ihren Lauf weiter; die Vernunft mag annehmen und abstreiten, was sie will. Also scheint doch alles beim alten zu bleiben, und der Widerspruch eines Endzwecks in uns und einer Natur ohne allen Endzweck außer uns, in der jener zu bewirken ist, bleibt auf den ersten Blick unangetastet, ja unantastbar.

Kant hat nicht näher ausgeführt, inwiefern die Annahme des Daseins Gottes den Endzweck als möglich zu denken erlaubt und infolgedessen auch seine Beabsichtigung ermöglicht. Ebenso läßt er offen, in welchem Verhältnis die Kausalitäten des Menschen, der Natur und Gottes in Bezug auf die Verwirklichung des Endzwecks zueinander stehen. Wir müssen also aus seinem Ansatz heraus versuchen, diese Fragen weiterzudenken.

Grundsätzlich lassen sich zwei Weisen denken, in welchen die Annahmen des Daseins Gottes dem moralischen Endzweck des Menschen die ihm notwendige Ausführbarkeit verschaffen könnte. Entweder wird der augenscheinliche Grund seiner Unausführbarkeit, nämlich die widerspenstige Natur, einfach außer acht gelassen, indem das Wirken Gottes als ein dritter, entscheidender Faktor vorgestellt wird, der hinzukommt, um in jedem Fall den Grad der schon von Mensch und Natur in diesem Leben gewirkten Glückseligkeit ausgleichend dem Grad der Sittlichkeit des betreffenden anzupassen. Oder aber der Blick auf die Existenz Gottes wandelt unsere Sicht der Natur, so daß diese uns nun doch mit unserem moralischen Endzweck zusammenzustimmen scheint.

Die Texte lassen erkennen, daß Kant an beide Weisen gedacht hat. Einerseits herrscht die Vorstellung, daß Gott das Fehlende am Endzweck auffüllt, wenn es heißt, daß Gott, "als moralischer Welturheber, unser Unvermögen auch in Ansehung der materialen Bedingung dieses Endzwecks einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in der Welt ergänzt" (1). Andererseits denkt er auch an eine Übereinstimmung der Natur mit

---

(1) PS XX, 295; vgl. KdU 424: Wir können uns keinen theoretischen Begriff von der physischen Möglichkeit der Bewirkung des Endzwecks machen, "wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Kausalität (eines Mittels) als die der Natur verknüpfen".

unserem Endzweck: "Nun haben wir durch das moralische Gesetz, ... einen Grund, die Möglichkeit (Ausführbarkeit) desselben (d. i. des Endzwecks), mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen."(1) Dieser Beitritt der Natur ist mit der Annahme des Daseins Gottes verbunden, insofern er allein aus ihr verstanden werden kann. So heißt es denn in der Anmerkung über die Geschichte des moralischen Argumentes: "...so konnten sie (d. i. die Menschen) sich doch niemals ein anderes Prinzip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache."(2)

Keine der beiden Weisen ist, je für sich genommen, eine zufriedenstellende Lösung. Die Ergänzungstheorie gibt dem Menschen zwar die Sicherheit, daß der Endzweck zu guter Letzt doch erreicht werden wird, und damit zugleich die Möglichkeit, seiner sittlichen Bestimmung gemäß sich diesen Zweck zum Zweck zu machen und auf seine Verwirklichung hinzustreben. Aber die Kluft zwischen der Natur und dem sittlichen Bemühen bleibt unüberbrückt. Dagegen wird durch den Beitritt der Natur hier eine Einheit geschaffen; und dennoch sieht man nicht, wie der Endzweck dadurch verwirklicht werden soll, zumal wenn man die Schwierigkeit bedenkt, den Grad der Sittlichkeit zu beurteilen.

Also werden wir beide Weisen zusammennehmen und vereint im Blick halten müssen, wie Kant es offenbar auch getan hat. Seltsamerweise wird die Sachlage dadurch nicht komplizierter. Denn was die Ergänzung von Seiten Gottes betrifft, so brauchen wir nur das Faktum zu behalten, daß sie am Ende immer unentbehrlich sein wird. Wie sie geschieht, darf und muß unberücksichtigt bleiben, weil diese Frage uns in Spekulationen über Übersinnliches hineinzöge, die gar nicht zu rechtfertigen wären. Als Aufgabe bleibt uns daher nur, das teleologische Verhältnis der Natur zu unserem Endzweck zu bedenken. Dieses Problem braucht hier nicht erneut

---

(1) KdU 432

(2) KdU 439

aufgerollt zu werden; es liegt auf der gleichen Ebene wie die im ersten Kapitel grundlegend erörterte Antinomie von mechanischen und teleologischen Naturprinzipien.

3.

Ausgehend von der Natur als teleologischem System hatten wir gesagt, der Endzweck der Schöpfung sei der Mensch unter moralischen Gesetzen. Indem dieser Endzweck über sich hinaus auf einen eigentlichen Endzweck verwies, zeigte er sich als vorläufig, aber so, daß diese Vorläufigkeit unaufließbar war. Nun hat der Mensch unter moralischen Gesetzen selbst einen Endzweck zu bewirken. Also ist der Endzweck der Schöpfung letztlich in den Endzweck der praktischen Vernunft verlegt. Diese Verlagerung wirkt nun wiederum zurück auf unsere teleologische Weltbetrachtung.

Bisher mußten wir zur Erklärung der Welt in ihr einen Endzweck und dementsprechend eine Ursache annehmen. Allerdings konnten wir den Schluß nicht umkehren und sagen, daß diese Ursache bei der Schöpfung einen Endzweck beabsichtigt habe. Es hätte auch genügt, ihr einen Kunstverständ beizulegen. Folglich mußten wir uns auch an der Welt einen Endzweck bloß denken, ohne dogmatisch sagen zu dürfen, sie habe einen. Jetzt geht es nicht mehr darum, eine existierende Welt zu erklären, sondern jetzt müssen wir uns von der Möglichkeit eines verbindlichen moralischen Endzwecks überzeugen. Dieser aber kann nur für ausführbar gehalten werden, wenn wir die oberste Ursache auf ihn als ihren Zweck beziehen. Eben weil der in Frage stehende Endzweck jetzt ein moralischer Endzweck ist, wird er unter der Annahme einer Ursache mit Kunstverständ nicht ausführbar, wie er doch vorgestellt werden soll. Also haben wir an ihm "einen praktischen Grund", "der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen"(1). Aus dem gleichen praktischen Grund ist dann auch gesichert, daß die Welt einen Endzweck hat. Der Zweck der Existenz der Natur ist also die Übereinstimmung zum Endzweck des Menschen, das ausgewogene Verhältnis von Glückseligkeit und Sittlichkeit.

Das Gleiche ist bereits oben in der Bemerkung über die Ehre Gottes

---

(1) KdU 415

als Endzweck der Schöpfung (nach Ansicht der Theologen) behauptet worden, ohne daß es bewiesen wurde(1). Erst hier lassen sich die Zusammenhänge ganz überschauen.

Somit ist durch den Begriff des moralischen Endzwecks eine "Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit Zweckmäßigkeit der Natur" (2) hergestellt, indem gezeigt wurde, daß im Willen des moralischen Welturhebers "dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll"(3).

Diese Beziehungen gelten für die Beurteilung in **teleologischer Sicht**. Wie der "nexus effectivus" der betreffenden Kausalitäten statt hat, bleibt eine offene Frage, welche Kant Raum läßt, die Unsterblichkeit der Seele und ein künftiges Leben zu postulieren.

#### 4.

Ferner ist hervorzuheben, daß dieser moralische Beweis nur auf praktischen Begriffen und Gründen beruht. "Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei."(4) In der Tat sieht man leicht, daß der Beweis keine theoretische Einsicht in das Wesen Gottes und seine Existenz vermittelt. Daher sprachen wir auch stets nur von der notwendigen Annahme des Daseins Gottes. Nun ist im einzelnen anzugeben, wodurch er sich von einem theoretischen Beweis unterscheidet.

Der Beweis beruht auf dem Kausalitätsprinzip. Er schreitet von der bekannten Wirkung zur unbekannten Ursache. Dabei sind drei Punkte im Blick zu behalten.

1). Die Wirkung, die wir dem Beweis zu Grunde legen, ist nicht ein vorliegender Gegenstand der Sinnenwelt. Für das theoretische Erkenntnisvermögen hat sie keinerlei Realität; sie liegt nicht im Gebiet des Verstandes. Vielmehr ist der Ausgangspunkt des Beweises ein Begriff der praktischen Vernunft. Diese liefert uns den Begriff des Endzwecks, zu dessen Ursache der Beweis fortzuschreiten trachtet. Es ist offensichtlich, daß wir von einer praktischen Idee nicht zu einem theoretischen Erkennt-

---

(1) siehe oben S. 91

(2) Religion VI, 5; vgl. KdU 431

(3) Religion VI, 6

(4) KdU 424 Anm.

**nis vorstoßen können.** Der Beweis kann also nicht zu einem Wissen führen, welches in der gleichen Weise wie theoretische Einsicht mitteilbar und beweisbar ist.

**2).** In jedem Schluß von der Wirkung auf die Ursache bekommen wir diese immer nur in ihrer Bezogenheit zur Wirkung zu Gesicht. Was die Ursache an sich selbst ist, können wir auf diese Weise nie erkennen. Wir erfassen nur ihr Verhältnis zu dem betreffenden Gegenstand(1). In dem moralischen Beweis also "werden wir etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d.i. der Ausführbarkeit eines notwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen."(2)

**3).** Die Ursache kann im Verhältnis zur Wirkung bestimmt werden. Nun ist die von ihr erwartete Wirkung der moralische Endzweck, die harmonische Vereinigung von Glückseligkeit und Sittlichkeit. Also werden wir uns diese Ursache als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken. Dabei ist zu beachten, daß wir uns dieses Verhältnis nur im Hinblick auf uns selbst nach Prinzipien der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft vorstellen können. Wir sind immer an die Unterscheidung von moralisch-praktischer und technisch-praktischer Kausalität der Vernunft gebunden. Wenn wir nun Gott, die oberste Ursache, als moralischen Welturheber denken, haben wir diese Unterscheidung bereits in Gott hineingetragen, ohne doch berechtigt zu sein, sie von ihm objektiv auszusagen.

Also ist der moralische Gottesbeweis ein Schluß, welcher für die reflektierende Urteilskraft nach Begriffen der praktischen Vernunft gefällt wird und so nicht mehr als eine Kenntnis nach der Analogie verschafft.

Am Anfang des § 88 zeigt Kant in einem subtilen hypothetischen Schluß, warum die Aussage über das Dasein Gottes keine Erkenntnis, nicht einmal eine Erkenntnis nach Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft sein kann. Denn sollte sie das sein, so müßte dem zugrundeliegenden Begriff des moralischen Endzwecks objektiv-theoretische Realität zukom-

---

(1) Kant erläutert dies in der Schlußanmerkung, KdU 479 ff.; vgl. was er über das Erkennen "auf der Grenze" sagt, Prolegomena §§ 57 u. 58 IV, 350-360

(2) KdU 436

men. Er hat aber nur subjektiv-praktische. Um ihm objektive Realität zu verschaffen, müßten wir a priori den Endzweck der Welt erkennen können, welches unser Vermögen übersteigt, da wir uns einen Endzweck der Schöpfung nur denken können, freilich auch denken müssen.

Der moralische Beweis führt zu der notwendigen Annahme des Daseins Gottes. Diese Annahme gehört nicht in den Bereich unseres theoretischen Wissens. Dennoch hat sie die Form einer theoretischen Erkenntnis. Kant nennt diese Art der Erkenntnis "praktisch-dogmatisch". Sie ist dogmatisch, weil sie ein durch philosophische Prinzipien gesicherter Satz ist, und praktisch, weil ihre Bedeutung nicht in der Spekulation, sondern im Hinblick auf den verbindlichen moralischen Endzweck liegt.(1) Die Eigentümlichkeiten dieser Erkenntnisform wurden bereits aufgezeigt. Nun sagt Kant, daß "es fast allein auf den Namen ankommt, mit dem wir diese Modalität unseres Fürwahrhaltens belegen."(2)

### § 13: Der Glaube als philosophische Erkenntnis

Jede Erkenntnis stellt sich von sich her als wahr vor. Das liegt in ~~der~~ Natur des Ist-sagens. Daher geschieht alles Erkennen in einer Weise des Fürwahrhaltens. Die Sprache hat zahlreiche Worte, um auszudrücken, wie der Erkennende das Erkannte für wahr hält. Wir wissen, hoffen, meinen, vermuten, glauben, befürchten, wir sind überzeugt, überredet, wir zweifeln usw. Welche Art des Fürwahrhaltens entspricht der praktisch-dogmatischen Erkenntnis des Daseins Gottes? Kant sagt: Wir glauben, daß ein Gott ist.

---

(1) Als Vorblick auf den folgenden Paragraphen sei angeführt, wie H. Heimsoeth ihren Erkenntnischarakter skizziert: "Sie ist "assertorisch", doch nicht apodiktisch; das Sein (die "Existenz") und in gewissem Sinne auch das Was ("Beschaffenheit") der metaphysischen Gehalte wird von ihr erfaßt, doch nicht das Wie und nicht die innere Notwendigkeit ihres Daseins und Sichäußerns. Dies "Wissen" ist wohl ein bestimmtes und festgegründetes; aber es ist kein "Einsehen", kein Durchschauen". Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Köln 1956, S. 230 f.

(2) PS XX, 297

Da unserem Sprachempfinden die oft sehr scharf voneinander abgehobenen Bedeutungen der Worte, deren Kant sich bedient, nicht ohne weiteres zugänglich sind, müssen wir uns den Sinn des Wortes Glauben von ihm erläutern lassen.

### 1. Pragmatischer und praktischer Glaube

Die spezifische Eigenschaft des Glaubens ist der Bezug zum Handeln. Zwar kann auch anderen Weisen des Fürwahrhalts ein Bezug zum Handeln zukommen; aber er ist ihnen nicht wesentlich. Allein der Glaube ist ohne die Hinordnung auf das Tun nicht mehr das, was er ist. Inwiefern der Bezug zum Handeln ein Fürwahrhalten zum Glauben macht, sei an zwei Beispielen vorgestellt:

"Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas tun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen, und urteilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht."(1) Kant nennt dieses Urteil einen "pragmatischen Glauben". Es ist keineswegs sicher, daß der Patient an Schwindsucht leidet. Die Diagnose ist objektiv unzureichend begründet. Dessen ist sich auch der Arzt bewußt. "Ein anderer möchte es vielleicht besser treffen."(2) Er müßte mit seinem Urteil zurückhaltend sein und dürfte es höchstens als seine Meinung vortragen. Wer etwas meint, ist sich bewußt, daß sich die Sache so oder auch anders verhalten könnte. Er befindet sich in der Ungewißheit. Im Zustand der Ungewißheit aber kann der Arzt für den Kranken nichts tun. Denn eine Handlung ist immer bestimmt, so und nicht anders. Also darf der Arzt sich nicht mit einer Meinung begnügen. Er muß etwas unternehmen, um die Heilung einzuleiten. Daher muß er ein bestimmtes Urteil über den Zustand des Kranken fällen. Erst dann kann er handeln, wie es Pflicht des Arztes ist. Das Urteil "es sei die Schwindsucht" ist ein Glaube; es ist "ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln"(3).

Kants Schulbeispiel, um das Wesen des Glaubens zu erklären, ist der Kaufmann. "So bedarf z.B. der Kaufmann, um einen Handel einzuschla-

---

(1) KrV B 852

(2) ebd.

(3) Logik IX, 68 Anm.

gen, daß er nicht bloß meine, es werde dabei was zu gewinnen sein, sondern daß er's glaube, d.i. daß seine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend sei."(1) Die Ungewißheit der Meinung lähmt das Handeln. Sie wird im Glauben überwunden. Aber sie wandelt sich zur Gewißheit nicht durch neue Erkenntnisse (Börsenberichte), sondern durch den Drang zum Handel, der dem Kaufmann eigen ist. Dieses Beispiel hat Kant in der Preisschrift ausführlich entwickelt: Für den Teil des Publikums, der nichts mit dem Getreidehandel zu tun hat, ist das Voraussehen einer schlechten Ernte ein bloßes Meinen; "für den Kaufmann aber, dessen Zweck und Angelegenheit es ist, durch diesen Handel zu gewinnen, ein Glauben, daß sie schlecht ausfallen werde, und er also seine Vorräte sparen müsse, weil er etwas hiebei zu tun beschließen muß, indem es in seine Angelegenheit und Geschäfte einschlägt."(2)

Das Fürwahrhalten wird ein Glaube, weil der Mensch bereits einen Zweck zu verwirklichen hat und er auf bestimmte Erkenntnisse angewiesen ist, um überhaupt eine Tätigkeit auf diesen Zweck hin entfalten zu können. Zweck des Arztes ist die Heilung. Die Weise, wie sie erzielt werden kann, ist durch die Natur der Krankheit bedingt. Also ist die Erkenntnis der Krankheit die notwendige Bedingung, um auf die Heilung hinarbeiten zu können.

Nun sind diese Zwecke an sich zufällig. Es hängt von der Willkür des Einzelnen ab, ob z.B. die Getreidepreise "in seine Geschäfte einschlagen". Das Interesse an diesem Zweck kann groß oder klein sein. An ihm mißt sich die Stärke des pragmatischen Glaubens. Auch ist das, was ein jeder glaubend für wahr hält, nur für ihn gültig. Denn es bleibt immer die Möglichkeit, daß ein anderer andere Bedingungen angibt, unter denen ebenfalls der Zweck verwirklicht werden könnte.

In den angeführten Beispielen wäre der Glaube ohne die Hinordnung des Menschen auf einen bestimmten Zweck ein bloßes Meinen. Eine Meinung ist ein problematisches Urteil. Es liegen zwar objektive Gründe vor, so zu urteilen; aber sie sind nicht zureichend. In dieser Rücksicht sind Glauben und Meinen einander gleich. In beiden ist sich der Urtei-

---

(1) Logik IX, 67 f. Anm. (2) PS XX, 298

lende der Unzulänglichkeit der objektiven Gründe seiner Aussage bewußt. Nun besteht aber die Eigentümlichkeit des Glaubens darin, daß er aus der Hinordnung zum Handeln hervorgeht. Folglich ist es nicht ausgeschlossen, daß es einen Glauben gibt, welcher sich auf gar keine objektiven Gründe berufen kann. Ein solcher Glaube dürfte noch nicht einmal als Meinung gelten, wenn man von seinem Bezug zum Handeln absehen würde. Er wäre etwas grundsätzlich anderes als Meinen und Wissen.

Wissen ist ein Fürwahrhalten aus objektiven Gründen, die hinreichen zu einem sicheren Urteil. Der Wissende hat das Bewußtsein, daß sein Urteil allgemein und objektiv notwendig ist. Er ist gewiß, und es ist gewiß.(1) Diese doppelte, subjektive und objektive, Gewißheit zeichnet das Wissen aus. Die Gegenstände des Wissens heißen Tatsachen. Dazu gehören alle Gegenstände, deren Begriffen objektive Realität verschafft werden kann, "es sei durch reine Vernunft oder durch Erfahrung, und im ersten Falle aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen korrespondierenden Anschauung".(2) Es gibt kein Wissen ohne Anschauung, sei sie sinnlich, wie in der Erfahrung, oder rein, wie in der Mathematik, oder auf praktische Wirkungen in der Erfahrung bezogen, wie bei der Idee der Freiheit.

Der Umfang der Meinungssachen ist enger. Denn es ist ungereimt zu meinen, wo es sich um Erkenntnisse a priori handelt wie in der Mathematik oder der Metaphysik und Moral. "Also sind Meinungssachen jederzeit Objekte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntnis (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber nach dem bloßen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist."(3) Als Beispiel führt Kant gewöhnlich den Äther oder vernünftige Bewohner anderer Planeten an. Hierzu gehört auch das Voraussehen künftiger Ereignisse.

Nur zufällig kommt es einem Menschen als Menschen zu, den Zweck eines Arztes oder Kaufmanns zu haben. Aber einem jeden ist schon durch sein Menschsein ein Zweck aufgetragen, der moralische Endzweck. Das

---

(1) vgl. Logik IX, 72

(2) KdU 456

(3) KdU 455

Interesse an ihm ist selbst schon moralisch und verbindlich. Nun steht ohne weiteres jede menschliche Tätigkeit unter der Forderung dieses Endzwecks; aber dennoch kann der Mensch sich den Endzweck nur dann zum Zweck machen und ihm zielbewußt nachstreben, wenn es grundsätzlich feststeht, daß er ausführbar ist. Das ist er nur unter gewissen Bedingungen, die wir nach den Regeln der Vernunft bestimmt anzugeben vermögen. Niemand wird andere in Anschlag bringen können, so entsteht aus unserer Hinordnung auf den Endzweck ein Fürwahrhalten dieser Bedingungen, das ein Glaube ist. Kant nennt ihn "Vernunftglauben" oder "praktischen Glauben".

Offensichtlich ist die Zahl der Gegenstände dieses Glaubens sehr gering. Glaubenssachen sind allein jene Gegenstände, "die in Beziehung auf den pflichtgemäßen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind."(1) Es sind das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt und die einzigen für uns denkbaren Bedingungen seiner Möglichkeit, nämlich das Dasein Gottes und die Seelen-Unsterblichkeit. Dies sind die einzigen Glaubenssachen. Zwar sagen wir auch, wir "glauben", was wir durch das Zeugnis anderer erfahren. Aber dergleichen Gegenstände sind ihrer Natur nach doch nicht Glaubensgegenstände, sondern Sachen der Meinung oder des Wissens, mögen sie auch von einzelnen "pragmatisch" geglaubt werden.

Für die Glaubenssachen können gar keine objektiven Gründe angeführt werden. Hier können wir theoretisch nichts weiter tun als die Widerspruchslösigkeit der Begriffe sicherstellen, welches nicht einmal zur Bildung einer Hypothese, des geringsten Grades theoretischen Fürwahrhaltens, ausreicht. Dennoch führt der Vernunftglaube das Bewußtsein der Gewißheit mit sich, weil in diesem Fall der Zweck verbindlich und die Gegenstände des Glaubens nach allgemeinen Vernunftgesetzen bestimmt sind. Trotz des Fehlens objektiver Gründe ist der Glaube aus einem Bedürfnis der Vernunft subjektiv gewiß und überzeugt.

---

(1) KdU 457

## 2. Wesensbestimmung des Vernunftglaubens

Wir sind dauernd in Gefahr, uns den Gedanken Kants wieder entgleiten zu lassen. Das liegt an der so schwer zu vollziehenden Unterscheidung von objektiver und praktischer Realität und der entsprechenden von Erkenntnis in theoretischer und praktischer Absicht. Die Glaubensgegenstände sind für die theoretische Vernunft gar keine Sachen, sondern bloße Ideen. Sie sind Begriffe, denen man keine objektive Realität sichern kann. Als Beiwerk des moralischen Gesetzes sind sie gleichwohl Sachen und in dieser Beziehung haben sie praktische Realität. Somit sind sie in theoretischer Absicht unerkennbar, in praktischer aber erkennbar; sie können nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Den Unterschied dieser Weisen des Fürwahrhaltens kann man durch eine Analyse ihrer Strukturen leicht in den Blick bekommen. Aber es scheint unmöglich zu sein, ihn im Blick festzuhalten, sobald der Glaube sich ausspricht. Dann ist die Unterscheidung schon wieder entkommen. Denn eine Erkenntnis in praktischer Absicht stellt sich unvermeidlich vor in der Form einer theoretischen Erkenntnis, weil alles Erkennen im Ist-sagen des Urteils geschieht.

Damit ist nur die Ebene angegeben, auf der die genannte Schwierigkeit liegt. Denn keiner Erkenntnis kann man unmittelbar ansehen, in welcher Weise des Fürwahrhaltens sie gilt. Dazu bedarf es in jedem Fall einer Reflexion auf den Erkenntnisakt. Erst wenn der Erkennende die Gründe seines Fürwahrhaltens als solche in den Blick genommen hat, kann er sein Erkennen als Wissen, Vermuten, Hoffen oder dgl. begreifen. Nun hat es aber beim Glauben auch noch mit dieser Reflexion eine besondere Bewandtnis. Es fällt der Reflexion außerordentlich schwer, die subjektiven und objektiven Gründe durchgängig auseinanderzuhalten. Denn es besteht ein gleichsam natürlicher Hang, die subjektiven zu den objektiven zu zählen, welches dann dazu führt, "das, was in subjektiver Beziehung, nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menschen Realität hat, . . ., für Erkenntnis der Existenz des dieser Form gemäßigen Objektes zu halten" (1). Dieser Täuschung kann die Vernunft nicht leicht entgehen. Daher ist es keineswegs verwunderlich, daß der Vernunft das Fehlen objektiver Gründe gewöhnlich verborgen bleibt. "Die Fortstrebung zum höchsten

---

(1) PS XX, 299 f.

Gut, als Endzweck, ... ergänzt unvermerkt den Mangel der theoretischen Beweise, so daß der Metaphysiker die Unzulänglichkeit seiner Theorie nicht fühlt, weil ihm in Geheim die moralische Einwirkung den Mangel seiner, vermeintlich aus der Natur der Dinge gezogenen Erkenntnis, welche in diesem Fall unmöglich ist, nicht wahrnehmen läßt."(1) Da nun der Grund für diese Tendenz nur in der wurzelhaften Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft liegen kann, läßt sich einsehen, warum die oben genannte Schwierigkeit zwar aufgezeigt, aber nicht beseitigt werden kann.

Eine Erkenntnis in praktischer Absicht wirklich nur in dieser Absicht zu fassen, erfordert eine äußerst intensive Reflexion. Immer sind wir geneigt, eine Art theoretischer Aussage herauszuhören.(2) Versuchen wir einmal, den Satz "die Seele ist unsterblich" rein im praktischen Verständnis festzuhalten. Unvermeidlich gibt das "ist" dem Satz den Anschein einer theoretischen Erkenntnis, obgleich er sich nur durch einen Schluß der moralischen Teleologie gewinnen läßt. Ebenso verhält es sich mit der Aussage über das Dasein Gottes. Dieser unvermeidliche theoretische Anschein der Glaubenssachen nötigt uns, ihnen jeweils eine umständliche, lästige Erklärung anzuhängen: "aber nur in praktischer Absicht, usw." Denn wir müssen immer wieder daran erinnert werden, wie wir die übersinnlichen Dinge im Glauben erkennen.

---

(1) PS XX, 309

(2) Sobald im Glauben eine theoretische Aussage gehört wird, kann man mit R. Kroner sagen, daß sich theoretische und praktische Vernunft hier "in trüber Weise vermischen und gegenseitig vertilgen" (a.a.O. S.206). Am schärfsten formuliert diesen Vorwurf Lewis White Beck, wenn er den Vernunftglauben "a hybrid of theory and practice" nennt und dazu bemerkt: "All the disarming caution about how little is gained by theory remind one of the young lady who excused herself for having in illegitimate baby by insisting that the baby was very small." (A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chikago 1960, S.263) Zwar legt Kant selbst eine solche Auslegung nahe, indem er von einer "Erweiterung der theoretischen Vernunft" und vom "Zuwachs" spricht, den die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft aus der Moral bekommt (KpV 242 f.). Aber er weist dabei stets sofort auf die fundamentale Andersartigkeit dieser erweiternden Erkenntnis hin. - Vgl. H. Heimsoeth, a.a.O. S. 153

Wir erkennen sie weder *κατ' αἴνησιν*, d.i. nach dem, was sie an sich sind, - Gott so erkennen zu wollen wäre "ein ebenso zweckloser als vergeblicher Vorwitz"(1), - noch haben wir von ihnen eine theoretische Erkenntnis *κατ' αὐγωνον*, d.i. nach dem, was sie "für uns (Menschen überhaupt) nach den uns notwendigen Vernunftprinzipien einer Beurteilung"(2) sind; so denken wir sie zwar in der Analogie, und das ist in gewisser Rücksicht "nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich"(3); aber sie so "erkennen zu können sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt"(4). Dagegen erfassen wir im Glauben das übersinnliche Ding *κατ' αὐρηλίον*, "wie wir es zu denken, und seine Beschaffenheit anzunehmen haben", aber nur "um dem praktisch-dogmatischen Objekt des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein"(5).

Folglich ist der Glaube kein Erkennen von etwas, sondern ein Denken, um angemessen zu sein. Er wirft Licht nicht auf irgendwelche Gegenstände, sondern auf das Subjekt selbst; er erhellt die Situation des vernunftbegabten moralischen Naturwesens. Durch diese Betrachtungsweise wird sowohl der Unterschied von Glauben und Wissen als auch die Schwierigkeit ihrer Unterscheidung einsichtig.

In der theoretischen Erkenntnis geht der Blick auf Gegenstände, die erkannt werden können, weil die Bedingungen ihrer Möglichkeit mit den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erfahrung zusammenfallen. In der Erkenntnis in praktischer Absicht liegen weder Gegenstände möglicher Erfahrung vor, noch verliert sich der Blick ins Leere der Dichtungen, der Hirngespinst und des Überschwenglichen. Vielmehr wird er an der moralischen Verpflichtung und dem daraus hervorgehenden Endzweck gleichsam reflektiert und auf das Subjekt zurückgeworfen, so daß er nun doch auf einen Gegenstand trifft, nämlich das Subjekt. Dieses wird aber nun auf ganz bestimmte Weise erfaßt. Es wird gesehen in seiner Möglichkeit, als vernünftiges und moralisches Wesen zu existieren. Im Glauben also sieht sich das Subjekt vor demjenigen Hintergrund, vor dem allein es

---

(1) KdU 451 Anm.

(2) KdU 446

(3) KdU 481

(4) ebd.

(5) PS XX, 296

sich in seiner Existenz verbürgt sehen kann. Dieser Hintergrund ist das Dasein Gottes und seine eigene Unsterblichkeit. Beide lassen sich nicht an sich in den Blick fassen; sobald sie als Gegenstände der Theorie aus dem Hintergrund hervorgeholt werden, weiß sich die Vernunft mit ihnen im Bodenlosen verloren. Nur insofern sie als Hintergrund vernünftiger moralischer Existenz mitgesehen werden, erscheinen sie als Gegenstände, denen objektive Realität zukommt. Diese wesentliche Hintergründigkeit der Glaubenssachen meint Kant, wenn er in der Preisschrift so oft wiederholt, sie seien nur Ideen, die wir uns "selbst machen", "die vielleicht außer unserer Idee gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können", die aber trotzdem "vernunftmäßig" sind (1).

Mit Recht darf diese Sicht des Hintergrundes "eine Theorie des Übersinnlichen" genannt werden. Allerdings ist sie eine Theorie ganz eigener Art, weil sie wesentlich mit dem moralischen Selbstverständnis des Menschen und seinem Blick auf den Endzweck verknüpft ist. Daher ist sie streng von aller theoretischen Erkenntnis zu unterscheiden, obgleich sie sich als "Sicht", die wie alles Verstehen mittels der Kategorien geschieht, immer wieder dieser gleichzustellen trachtet. (2)

### 3. Von der Freiheit und Beständigkeit des Glaubens

Des näheren ergibt sich aus dieser Wesensbestimmung des Glaubens, daß er ein freies Fürwahrhalten ist und deswegen auch einen moralischen Wert besitzt. Wissen steht immer unter der nötigenden Evidenz, sei es unmittelbarer Anschauung oder eines diskursiven Beweises. Die Sicht des Hintergrundes möglicher menschlicher Existenz kann durch keine Evidenz erzwungen werden. Darum ist der Glaube frei. Freies Fürwahrhalten und

---

(1) PS XX, 296

(2) Ein ähnliches Verständnis des Vernunftglaubens findet sich bei J. Kopper: "Der moralische Gottesbeweis liegt so in der Erfahrung eines tragenden Grundes unserer Existenz, der sich uns im Leben in dieser Welt und auf die Weise des Lebens in dieser Welt als die uns aus dieser Welt erlösende Macht kundgibt." Kants Gotteslehre, Kant-Studien, 47/1955-6/S. 53  
Siehe unten Anhang S. 144 Zum Vernunftglauben

Beliebigkeit des Fürwahrhaltens aber sind keineswegs dasselbe. Das So- oder anders der Meinung enthält eine gewisse Beliebigkeit, weil sich kein Urteil hinreichend begründen lässt. Die Glaubensaussage dagegen ist wohlbegründet; nur sind die Gründe anderer Art. Kant nennt sie "subjektiv". Ebensowohl könnte er von freien Gründen sprechen. Freiheit ist dann "im positiven Verstande" zu nehmen. Die Gründe des Glaubens liegen nämlich nicht im Gebiet des Naturbegriffs und den dort waltenden Subjekt-Objekt-Bezügen. Den Grund des Glaubens liefert vielmehr der Bezug des Subjekts auf ein Objekt, welches im Gebiet des Freiheitsbegriffes liegt. Deswegen ist der Glaube frei. Weil dieses Objekt eine Folge des moralischen Gesetzes ist, hat der Bezug darauf und folglich auch der Glaube Anteil am Wesen der Sittlichkeit. Seine Notwendigkeit ist von der Art der moralischen Nötigung. Diese wurzelt in der praktischen Vernunft des Einzelnen und kann nicht gleichsam von außen an ihn herangetragen werden. "Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genötigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen anderen durch Gründe nötigen (der Glaube ist frei )."(1)

Weil dieses Verhältnis umkehrbar ist, ist die Gewißheit des Glaubens von außen unangreifbar. "Nun kann ich völlig gewiß sein, daß mir niemand den Satz: Es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen?"(2) Nicht so gut steht es mit der inneren Festigkeit des Glaubens. Wohl bleibt er unzerstörbar, aber vor Anfechtungen ist er nicht gesichert. Ein sittlich ernsthafter Mensch wird nie in einen dogmatischen Unglauben verfallen, d.h. "jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit absprechen"(3). Jedoch ist auch bei der besten moralischen Gesinnung nicht ausgeschlossen "ein Zweifelglaube, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der spekulativen Vernunft nur Hindernis ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letzteren den Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches

(1) Logik IX, 69 Anm.; vgl. MS VI, 354

(2) Was heißt: sich im Denken orientieren? VIII, 141 Anm.

(3) KdU 464

Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann."(1) In dieser Hinsicht bildet die Metaphysik eine "Schutzwehr" der Religion.(2) Als Fundament und Quelle des Glaubens erweist sich also das Bestreben des Menschen, als vernünftiges moralisches Wesen zu leben, ein Streben, zu dem er sich wiederum sittlich verpflichtet weiß.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es sich beim Vernunftglauben eigentlich nicht um einen Urteilsakt handelt, wie es beim pragmatischen Glauben der Fall ist, sondern um eine Denkungsart. Glaube ist darum als habitus zu verstehen. Das zeigt Kant am Ende des letzten Paragraphen der Kritik der Urteilstkraft. In einem vierfachen Ansatz versucht er dort, alle Elemente des Glaubens zusammenzunehmen und sein Wesen auszusprechen:

"Glaube ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist.

Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann.

Der Glaube ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist."(3)

"Er ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes."(4)

Das Dasein Gottes ist Gegenstand des Glaubens; Glaube ist ein Vertrauen, das sich auf den Absolutheitsanspruch der Sittlichkeit gründet. Nun legt der Mensch der Frage nach dem Dasein Gottes die höchste Bedeutung bei. Sein Interesse daran ist derart, "daß darum Metaphysik, wenigstens als Versuch, überhaupt existiert, jederzeit gewesen ist, und fernerhin sein wird"(5). Wenn daher diese Frage nur in einer Glaubensaussage beant-

---

(1) KdU 464

(2) KrV B 877

(3) KdU 462 f.

(4) KdU 462 Anm.      (5) PS XX, 319 Wir verzichten hier auf eine

Auseinandersetzung mit Thesen, die der Gottesfrage absolute Bedeutungslosigkeit beimessen; z.B. J.P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946, S. 95

wortet werden kann, so zeigt sich darin die Wende und Bescheidung der Metaphysik selbst. Wie wird der Mensch sich selbst verstehen, wenn seine Frage nach dem Urgrund und Ziel der Welt und seiner selbst im Glauben eine sichere Antwort findet und zugleich ungelöst und ewig fragwürdig bleibt? Das Selbstverständnis des Menschen sucht sich in der Metaphysik systematisch auszudrücken. Also haben wir zum Abschluß unserer Untersuchung nach der Gestalt der Metaphysik zu fragen.

#### § 14: Die Gestalt der Metaphysik

Kants kritisches Geschäft ist von der Absicht geleitet, die Metaphysik auf "den sicheren Weg der Wissenschaft<sup>(1)</sup> zu bringen. Diese Zielsetzung kommt ihm aus der Geschichte zu. Welches Wissen den Namen Wissenschaft tragen darf und welches der Weg, die Methode, des wissenschaftlichen Wissens ist, hat Descartes die Neuzeit gelehrt. Dadurch hat er den Raum geschaffen, in welchem Kants Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft ihren Ort hat. Denn Descartes' neuer Ansatz machte diese Frage unausweichlich.

In der überlieferten, von Aristoteles ausgearbeiteten Auffassung vor Wissen empfängt jede Wissenschaft ihr Wesen aus dem ihr zugehörigen Wissensbereich. Jeder Wissenschaft ist ein durch ein bestimmtes "genus" geeintes Sachgebiet vorgegeben. Alle einzelnen Sachgebiete aber liegen im Bereich des Seienden. Die Wissenschaft vom Seienden aber heißt Philosophie. Also haben alle Einzelwissenschaften ihren Ursprung in der Philosophie. Sie beherrscht alles Wissen, weil sie die einzige ist, die nach dem Sein des Seienden im ganzen fragt.

Diese Auffassung wird von Descartes von Grund auf gewandelt. Er begreift die Wissenschaften als verschiedene Betätigungsweisen der sich stets gleich bleibenden Vernunft. Das einende "genus", dem die Wissenschaften entstammen, ist das "ingenium". Dieses entfaltet sich in die Spezialwissenschaften, indem es methodisch von den vollkommenen Evidenzen ausgehend schlüssig forschreitet. Somit wird alles Wissen auf das selbstgewisse Sehen festgelegt, welches ständig darauf sieht, daß es seiner selbst

---

(1) KrV B VII ff.

und seines Gesehenen auch gewiß ist. Die Wissenschaftlichkeit bemäßt sich am Grade der Sicherheit.

Wenn nun die verschiedenen Wissenschaften die Entfaltung der Vernunft selbst sind, so macht es das Wesen des Wissens aus, wissenschaftliches Wissen zu sein. Das gilt dann aber auch für das philosophische Wissen. Wenn es seinen Anspruch, wahres Wissen zu sein, aufrecht erhalten will, muß es sich in seiner Wissenschaftlichkeit ausweisen. So erwächst Kant seine Aufgabe aus der Geschichte. Metaphysik muß als Wissenschaft grundgelegt werden. Darum richtet er an sie die allem vorausliegende Frage: "Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?"(1)

Nach der von Descartes vollzogenen neuzeitlichen Wesensbestimmung des Wissens kann die Möglichkeit einer Wissenschaft nicht mehr durch Analyse und Definition ihres Sachgebietes ausgemacht werden. Wissenschaft ist im "ingenium" zu fundieren. Dieser Aufgabe kann nur durch die transzendentale Methode Genüge geschehen.(2) Nur im Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit des Philosophierens läßt sich die Philosophie als Wissenschaft begründen. Aus dieser Erkenntnis heraus vollzieht Kant die transzendentale Wendung. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis eines Gegenstandes sind die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Der Bezug auf das Erkenntnisvermögen gehört also zu dessen Wesen. Seiendes ist Gegenstand für uns. Nun kann aber außer dem Bereich möglicher Erfahrung kein Gegenstandsein statt haben; so bleibt das Übersinnliche für uns ein "unzugängliches Feld"(3).

Von altersher war die Metaphysik bestimmt durch die Frage: Was ist das Seiende im ganzen, sofern es ist? Durch Kants Fragestellung scheint sie dieses ihres Wesens verlustig zu gehen. Die Frage nach der Fundierung der Metaphysik scheint diese selbst in die Wissenschaft von der Vernunft umzuwandeln. Denn jetzt geht es darum, in der Vernunft die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände und Wissenschaften aufzudecken. Also wäre die Metaphysik durch Vernunftkritik überholt und abgelöst. Kant ist in diesem Sinne mißverstanden worden.

---

(1) KrV B 22      (2) Den unausdrücklichen Gebrauch dieser Methode vor Kant zeigt J.B. Lotz, "Die transzendentale Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik", in: Kant und die Scholastik heute, S. 35-108

(3) KdU XIX

Nach seinen eigenen Worten gehört die Transzental-Philosophie zur Metaphysik "nur als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik"(1). Er hat nie aus den Augen verloren, daß sein "ganzes kritisches Geschäft" Vorbereitung des "doktrinalen" ist (2). Diese Zuordnung gründet nicht in willkürlicher Architektonik des Systems, sondern ergibt sich aus dem Wesen der Sache. Denn die Vernunft ist nur in Beziehung auf etwas anderes. Sie ist wesentlich gegenstandsbezogen, und allein so ist sie Vernunft. Dieses Etwas aber ist das Seiende, insofern es ist, was immer es sei. Daher kann der transzendentale Rückgang auf die Vernunft gar nicht von der Frage nach dem Seienden absehen.

Nun ist der Bezug der Vernunft zum Seienden innerhalb der transzentalen Wendung zu denken. Seiendes kann nur als schon vorweg von der Vernunft umgriffenes erfaßt werden. Unsere Vernunft aber ist menschliche Vernunft. Menschsein besagt Endlichkeit, Weltlichkeit, Eingesenktheit in den Stoff, Angewiesenheit auf die Sinnlichkeit. Folglich ist alles Seiende, sofern wir es fassen, dadurch auch schon von unserer Endlichkeit umfangen. Daher muß uns das Sein selbst, das alle Endlichkeiten und Grenzen überspannt, ganz unfaßbar bleiben. Alle Metaphysik also muß diese menschlichen Grenzen widerspiegeln. Im Hinblick auf die große "Anmerkung" (§ 76) sei dies erläutert.

Seit den Anfängen des philosophischen Denkens waren die Begriffe Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit unentbehrliche Grundbegriffe. Das Verlangen nach Wissen ist die Suche nach dem, was fest ist und einen Standpunkt zu geben vermag. Immer muß der Mensch sich orientierend auf das Notwendige besinnen, das so und nicht anders ist, weil es aus seinem Ursprung heraus nicht anders sein kann. So richtet sich das Forschen auf die Ursprünge. Die Ethik zum Beispiel fragt nach den Gründen, die den Menschen zum rechten Menschsein tauglich machen, damit auf Grund dieses Wissens die Wirklichkeit des Menschen ferner nicht mehr hinter den Möglichkeiten seines Menschseins zurückbleibe. Kurz, alles Philosophieren bediente sich dieser Grundbegriffe. Diese

---

(1) PS XX, 260

(2) KdU X

waren einfach da und gehörten mit fragloser Selbstverständlichkeit zum vernünftigen Denken.

Zum ersten Mal in der Geschichte fragt der alte Kant nach dem Grund dieser Grundbegriffe. Woher kommt es eigentlich, daß alles Seiende sich sofort in notwendiges, wirkliches und mögliches zergliedert, wenn ich es erfasse? Warum erscheint uns Seiendes schon immer und unvermeidlich in dieser Aufteilung? Warum unterscheidet sich unser Erkennen schon immer in apodiktisches, assertorisches und problematisches Fürwahrhalten? Liegt das an den Gegenständen oder am Erkennen? Aber wenn es an den Gegenständen liegt, fällt es letztlich doch wieder auf das Erkennen zurück. Denn wenn die Dinge nur in dieser Aufteilung sein können, so sind diese ihre Möglichkeitsbedingungen als Möglichkeitsbedingungen ihres Erkenntnisses zu verstehen. Erst auf Grund der transzendentalen Wendung also ergibt sich überhaupt eine Aussicht, eine Antwort auf die Frage nach diesen Grundbegriffen zu finden, ja noch mehr: Diese Frage kann jetzt erst gestellt werden.

Mindestens ebenso wichtig wie die Antwort ist aber die Frage. Denn in ihr liegt ein weitreichendes Vorverständnis des Sachverhalts. Wenn nämlich nach dem Grund der Grundformen, in denen uns Seiendes schon immer erscheint, gefragt wird, so wird ineins damit der menschliche Bezug zum Seienden als eine unter an sich zahllosen möglichen Weisen des Seinsbezuges begriffen. Menschliches Verhalten zum Seienden also ist eine an sich zufällige, dem Menschen eigentümliche Weise der Seinsoffenheit. Darum kann die gestellte Frage nach dem Grund der Gliederung alles Seienden nur den Sinn haben, diese Zufälligkeit als eine solche sichtbar zu machen, um sie aller Metaphysik als Korrektur und Merkmal ihrer Endlichkeit einzufügen. Also vollzieht Kant mit dieser Frage konsequent und bis zum letzten die transzendentale Umkehrung, indem der gesamte Seinsbereich samt seinen Grundzügen dadurch vollständig in die Welt des Menschen hineingeholt wird. Für uns ist nichts als im Hinblick auf den Menschen. Alle unsere Aussagen und unser ganzes Verhalten sind im Horizont des Menschlichen befangen und durch ihn beschränkt, so daß sich das Erkennen selbst in dieser Erkenntnis als menschlich beschränkt weiß.

Menschlich bedeutet bei Kant immer eine Einschränkung, aber eine Einschränkung gegen etwas, das selbst nicht mehr in den Blick genommen

werden kann. Es kann nur insofern gedacht werden, als sich im Bloß-Menschlichen Beschaffenheiten zeigen, für die keine Notwendigkeit aufgewiesen werden kann und die deshalb die Möglichkeit des Auch-andersseins mit sich führen. Auf diese Weise z.B. kann Kant unseren diskursiven Verstand gegen einen intuitiven Verstand abheben, von dem er weiter keine positiven Bestimmungen anzugeben weiß, da man sich ihn "negativ, nämlich bloß als nicht diskursiven"(1) denken muß.

Es kommt also darauf an, die alles bestimmende Zufälligkeit des Menschen zu erkennen, weil diese Erkenntnis alle anderen erst im rechten Licht erscheinen läßt. Nun sieht Kant das Grundfaktum menschlicher Beschränkung darin, daß der Mensch zum Erkennen "zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren"(2), benötigt. Diese Zweihheit ist fundamental für alles menschliche Erkennen und praktische Verhalten. Auf ihr gründet die Gliederung des Seienden im ganzen wie auch die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. Sie selbst aber kann von uns nur als Zufälligkeit begriffen werden; denn es läßt sich nicht einsehen, daß ein Erkenntnisvermögen so beschaffen sein müsse. Selbst das wäre eine Einsicht dieses Vermögens; und somit schließt sich der Kreis unentrinnbar.

Wenn es so steht mit dem menschlichen Erkennen, nimmt auch die Wissenschaft vom Seienden überhaupt eine andere Gestalt an. Die Metaphysik läuft nicht mehr gradlinig in ein immer tieferes und umfassenderes Erkennen des Seins, des Übersinnlichen, hinein, sondern in der neuen ihr gemäßen Gestalt kreist sie um den Menschen.(3)

Durch die transzendentale Wendung des Denkens ist der Grundriß der Metaphysik vorgezeichnet. Nun gilt es, sie zu entwickeln. Jede Wissenschaft bedarf einer Methode, wie sie vorzugehen hat. Dieser Weg aber bestimmt sich von seinem Ziel her.

---

(1) KdU 347

(2) KdU 340

(3) vgl. H. Vaihinger: "Anthropozentrisch ist Kants Philosophie in jeglicher Beziehung... Noch nie war in dieser Weise der Mensch, seine theoretischen Vermögen und seine praktischen Bedürfnisse, zum Mittelpunkt geworden." Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1881, S. 8

"Die erste und notwendigste Frage ist wohl: was die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik will?"(1) Zunächst muß der Endzweck der Metaphysik bestimmt werden. "Dieser Endzweck... ist leicht zu entdecken...: sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten."(2) Wenn dieses Ziel, die Erkenntnis des Übersinnlichen, in den Blick gefaßt wird, ergibt sich von selbst die Ordnung der Fragen, nämlich ob und wie ein solcher Überschritt möglich sei.

Nun ist die Frage, was die Vernunft mit der Metaphysik will, noch immer an ein bestimmtes, wenn auch das allgemeinste, Sachgebiet gebunden. Daher reicht sie nicht weit genug und muß radikaler gestellt werden. Denn wenn jeder Gegenstand und jedes Sachgebiet sich als solche durch die Bedingungen ihrer Erkenntnis konstituieren, muß auch die Frage nach dem Endzweck der Metaphysik transzental gewendet werden in die Frage nach dem Endzweck der Vernunft selbst. Letztlich genügt es nicht zu wissen, was die Vernunft mit der Metaphysik will, sondern wir haben zu sehen, was sie überhaupt will. Welches ist der Endzweck menschlichen Vernunftgebrauchs?

Von der Antwort auf diese Frage wird der Aufbau der gesamten Philosophie abhängen. An dieser Stelle tritt klar hervor, welche entscheidende Rolle teleologische Überlegungen bei Kant spielen. Gewiß tritt der Begriff der Zweckmäßigkeit erst beim Abschluß des Systems auf. Das aber darf uns nicht den Blick dafür verstellen, daß der Zweckgedanke bereits den Ansatz des ganzen Unternehmens entscheidend mitbestimmt.

Die Frage nach dem Endzweck der Vernunft ist ein weiterer Beleg für Kants Entschlossenheit, auch das Selbstverständliche der überlieferten Philosophie zu befragen. In der Kritik der reinen Vernunft findet sich ein beachtenswerter Hinweis, wie es zu dieser Frage kam. Die Ergebnisse der Astronomie -und sie steht beispielhaft für die übrigen modernen Wissenschaften- "haben uns viel Bewunderungswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft, ohne diese Kenntnisse, sich niemals

---

(1) PS XX, 259

(2) PS XX, 260

so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß." (1)

Das Nachdenken über den Endzweck der Vernunft erwächst also aus einer geschichtlichen Situation. In dem Moment, als sich die Vernunft unter Descartes' Anleitung in die unabsehbare Weite immer neuer Spezialwissenschaften zu entfalten beginnt, wird diese Entfaltung selbst fragwürdig. Denn erst jetzt geht der Vernunft ihre ungeheuerliche Unwissenheit auf, in deren Anbetracht es zweifelhaft erscheinen muß, daß die Vernunft letztlich auf Wissen hingeordnet ist und in ihm ihre Vollendung findet.

Das Wissen selbst muß teleologisch bedacht werden. - Die Kritik der Urteilkraft endigt mit einer Besinnung auf die Endabsicht der Vernunft. Im letzten Absatz der "Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie" erwägt Kant die Frage, "warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben" (2). Generationen von Philosophen hatten vor Kant dem Gottesproblem alle Kraft und Schärfe des Geistes gewidmet, ohne je diese Frage zu stellen. Diese Aufgabe hatte für sie fraglose Gültigkeit. Anselms ontologischer Beweis sollte den Mönchen als Anleitung zur Meditation dienen. Thomas geht es um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. So ist es auch noch bei Descartes und Leibniz. Bei Kant liegt diese Selbstverständlichkeit des Gottesproblems nicht mehr vor. Die Frage, warum wir eine Theologie suchen, ist nicht schon a priori beantwortet; sie wird ausdrücklich gestellt.

Die Antwort ist eindeutig. Denn es steht außer Zweifel, "daß sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturerkenntnis und überhaupt irgendeiner Theorie... nötig sei" (3). Wir haben gar kein Bedürfnis, irgendwelche spekulativen Erkenntnisse über Gott zu haben, d.h. solche, "aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten" (4). Solche Erkenntnisse werden als überflüssig entlassen. Es geht nicht um das Wissen, sondern um das Verhalten. Daher brauchen wir eine Theologie auch nur

---

(1) KrV B 603 Anm. (2) KdU 478, vor der abschließenden Erläuterung für die Dogmatiker (3) ebd.

(4) Logik IX, 86

"zur Religion, d.i. dem praktischen, namentlichen dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht"(1). Denn "alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus"(2). Die Frage nach dem Endzweck der Vernunft wird durch den Primat der Praxis entschieden.

Im Vergleich mit der griechischen Tradition ist diese Position auf den ersten Blick etwas völlig Neues. Aristoteles hatte der Theorie den absoluten Vorrang anerkannt. *ἡ θεωρία τὸ ηθικὸν καὶ ἀριστοτέλειον*.<sup>(3)</sup> Theorie aber ist nach dem griechischen Verständnis von Sein ein Sich-instand-setzen, und daher (kantisch gesprochen) nicht "spekulativ". Denn das Wissen ermöglicht dem Menschen zu bleiben inmitten des Wechsels. Er lebt aus der Beständigung des Wissens. Aber im Laufe der Geschichte wandelte sich das Seinsverständnis. Ein Zug zur Subjektivität macht sich bereits in der hellenistisch-römischen Epoche geltend. Der Begriff des Willens erhält mehr und mehr Gewicht. Dadurch wird das praktische Element aus dem Begriff der Theorie verdrängt. Die Theorie gerät in die Gefahr, zur Information zu werden. Aber der überlieferte Vorrang der Theorie bleibt bestehen. Sehr bezeichnend dafür dürfte die Kontroverse der mittelalterlichen Theologen um das Wesen der beatitudo aeterna sein. Dabei geschah etwas Merkwürdiges. Obgleich es allen klar war, daß das Wesen des christlichen Lebens die Liebe sei, kam man schließlich doch nicht umhin, seine Vollendung vorwiegend als visio (beatifica) zu verstehen.<sup>(4)</sup> das theologische Denken vermochte keinen geschichtsmächtigen Wandel dieser überkommenen, theoretisch orientierten Haltung herbeizuführen. Erst durch Descartes' neue Auffassung vom Wissen geschieht eine Änderung. Das methodisch gesicherte Wissen ist von sich her anwendbar; und die Ausweitung des Lichtes der Vernunft zielt darauf, "non ut hanc aut illam scholae difficultatem resolvat, sed ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum"<sup>(5)</sup>. Was sich hier anbahnt,

(1) KdU 478

(2) Logik IX, 87

(3) Metaphysik XII 1072 b, 24    (4) Zur mittelalterlichen Frage nach dem "Primat des Willens oder des Verstandes" siehe Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1957<sup>15</sup>, S. 281-288 § 26

(5) Descartes, Regulae ad directionem ingenii, ed. Adam X, 361

kommt bei Kant zum Durchbruch. Weil der Endzweck der Vernunft nicht die Theorie sein kann, da die Neuzeit sie nicht mehr im Sinne der Griechen zu verstehen vermag, "so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt"(1).

Der Endzweck der Metaphysik ist die Erkenntnis des Übersinnlichen. Der Endzweck der Vernunft aber ist das vernunftgemäße Verhalten, also das sittliche Leben. Allein in dieser Absicht ist eine Theologie nötig. Kann es befremden, wenn sie überhaupt nur in dieser Absicht ist?

Aus diesen Zusammenhängen ergibt sich die Gestalt der Metaphysik. Sie hat eine Kreisgestalt. - Das erläutert Kant in der Preisschrift: Die Metaphysik durchläuft drei Stadien. Das erste Stadium ist das des theoretisch-dogmatischen Fortganges, oder der Ontologie, der Zergliederung der reinen Verstandesbegriffe, und zu der Erfahrungserkenntnis gebrauchter Grundsätze a priori. Das zweite ist das des skeptischen Stillstandes, oder der Kosmologie. Im dritten Stadium gelangt die Metaphysik zu ihrem Endzweck; es ist das Stadium der praktisch-dogmatischen Vollendung ihres Weges, oder der Theologie, mit allen den Erkenntnissen a priori, die darauf führen, und sie notwendig machen.(2)

Von diesem Stadium sagt Kant: "Es macht einen Kreis aus, dessen Grenzlinie in sich selbst zurück kehrt, und so ein Ganzes von Erkenntnis des Übersinnlichen beschließt, außer dem nichts von dieser Art weiter ist, und der doch auch alles befasset, was dem Bedürfnisse dieser Vernunft genügen kann."(3)

Die Grenzlinie, die ein vollständiges Ganzes von Erkenntnis in sich schließt, nennen wir Horizont. Der Kreis der Metaphysik also entspricht dem Horizont der Vernunft in diesem dritten Stadium. Ein Horizont gehört jeweils zu einem bestimmten Standpunkt.(4) Also fragen wir zu-

---

(1) KrV B 829

(2) vgl. PS XX, 281

(3) PS XX, 300

(4) Zu dem "Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens" siehe F. Kaulbach, in: Archiv für Philosophie 12/1963/14-45

nächst, auf welchen Standpunkt sich die Vernunft begeben hat. Sie hat sich "von allem Empirischen, womit sie in den zwei ersten Stadien noch immer verwickelt war, und von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihr die Gegenstände nur in der Erscheinung vorstelleten, losgemacht"(1). Damit ist sie eingetreten "in den Standpunkt der Ideen, woraus sie ihre Gegenstände nach dem, was sie an sich selbst sind, betrachtet"(2). Kann sie von diesem Standpunkt aus überhaupt einen Horizont haben? Ein Horizont entsteht ja nur, wenn etwas in ihm steht. Oder bietet die Metaphysik den gleichen Anblick wie "ein uferloses Meer, . . . , dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält?"(3) So würde es sein, wenn es nicht eine übersinnliche Tatsache gäbe: die Freiheit. Sie ist ein übersinnliches, aber durch den Kanon der Moral erkennbares Vermögen, dessen Wirklichkeit gewiß ist, da sie sich in der Erfahrung durch Handlungen dartun läßt. Also hat die Vernunft in der Freiheit einen Orientierungspunkt und so "beschreibt sie ihren Horizont, der, von der Freiheit, . . . theoretisch-dogmatisch anhebend, eben darin auch in praktisch-dogmatischer . . . Absicht zurückkehrt."(4) Dieser Kreislauf hebt theoretisch-dogmatisch an, insofern Freiheit eine Tatsache ist. Auf Grund einer Naturbeschaffenheit des Menschen stellt die Freiheit notwendig einen Endzweck vor, das höchste in der Welt zu befördernde Gut, welches aber theoretisch nicht mehr erkennbar ist. Jedoch wird seine "Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, und das von der Sittlichkeit selbst diktirte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzt"(5). Insofern diesen Ideen Realität nur der Freiheit wegen gegeben wird, kehrt der Horizont durch diese Ideen hindurch in seinen Ausgangspunkt, die Freiheit, zurück. In diesem Kreis erschöpft sich die Kenntnis des Übersinnlichen vollständig. Denn über den Horizont hinauszusehen, ist unmöglich. Da diese Erkenntnis aber im Horizont der Freiheit liegt, heißt sie praktisch-dogmatisch.

Dieser Gestalt der Metaphysik entspricht als Modus des Fürwahrhalterns allein der Glaube, wie er oben dargelegt wurde als die Sicht dessen, was

---

(1) PS XX, 300

(2) ebd.

(3) PS XX, 259; vgl. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* I, I, 7 London 1961, S. 8

(4) PS XX, 300

(5) ebd.

im Schauen auf das sittliche Gebot sich wesentlich als ermöglichernder Hintergrund echter menschlicher Existenz zeigt. In diesem Erkennen liegt die gleiche hin- und hergehende Bewegung, die die kreisförmige Grenzlinie der Metaphysik ausmacht.

Der Umfang der Metaphysik ist bemessen. Aber da dieser Kreis "doch auch alles befasset, was dem Bedürfnisse dieser Vernunft gnügen kann"(1), so ist er dem Menschen angemessen. Dazu ist noch einiges anzumerken.

Die Gestalt der Metaphysik verwehrt der Vernunft, sich in ihr immer weiter in eine Unendlichkeit neuer Erkenntnisse hinein zu entfalten. Aber gehört nicht der endlose Fortschritt, der die modernen Wissenschaften kennzeichnet, wesentlich zur Vernunft? Die Beschränkung der Metaphysik scheint der Vernunft zutiefst zu widerstreiten.

Diese Schwierigkeit gründet darin, daß der Endzweck der Vernunft nicht genügend bedacht wird. Denn wenn die menschliche Vernunft sich der Endabsicht ihres Gebrauches, nämlich des vernünftig-sittlichen Lebens, bewußt ist, so wird ihr aufgehen, daß dieses sittliche Leben überhaupt erst ermöglicht wird durch die eingegrenzte Gestalt der Metaphysik und das glaubende Erkennen des Übersinnlichen. Das hat Kant in aller Klarheit gesehen und ausgesprochen. In der Kritik der praktischen Vernunft erläutert er, wie grundverschieden die Situation des Menschen wäre, wenn wir Gottes Dasein theoretisch einsehen könnten. Dann "würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen"(2). Diese Evidenz würde unsere moralische Entscheidung von vornherein bestimmen und eigentlich sittliche Gesinnung gar nicht aufkommen lassen. "Das Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde."(3)

Damit Leben sei, muß es Unsicherheit und Dunkel geben. Das personale Leben geschieht in einem Bereich, in dem der Mensch, der zwin-

---

(1) PS XX, 300

(2) KpV 265

(3) ebd.

genden Macht evidenter Gründe entzogen, sich selbst in Eigenverantwortlichkeit aufgegeben ist. Kant hat seine Metaphysik so eingerichtet, daß dieser Raum frei gehalten bleibt. Dabei leitet ihn ein sehr tiefes Verständnis des Menschen, das aller Anerkennung wert ist. "Man muß zugestehen, daß Kant hier der metaphysischen Bedeutung jener Insecuritas-Situation, der unsere "ratio" gerade in den höchsten Fragen der Mataphysik beständig ausgeliefert bleibt, mit einer geradezu bewundernswerten Klarheit gerecht geworden ist."(1)

Wenn es aber so steht mit dem Lebewesen, das der Mensch ist, kann man dann noch sagen, was der Mensch sei? In diese eine Frage aber läßt sich bekanntlich das ganze Feld der Philosophie zusammenfassen. Denn die Fragen: "Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?" beziehen sich alle auf die Frage: "Was ist der Mensch?"(2) Die drei anderen Fragen hat Kant behandelt, dieser aber hat er in seinem Werk keinen Teil gewidmet. Jetzt wird verständlich, warum sie gar keine aussagehafte Antwort erhalten kann. Denn des Menschen Sein ist personales Leben. Dieses Leben aber vollzieht sich in dem Bereich der freien menschlichen Entscheidung, in welchem -kantisch gesprochen- die Vernunft sich durch ihr eigenes Gesetz und Bedürfnis zu orientieren hat.

Die Metaphysik stellt unaufhörlich die Frage nach dem Seienden im ganzen, insofern es ist. Nun hat Kant gezeigt, daß diese Frage unauflöslich mit der anderen, was denn der Mensch sei, verknüpft ist. Denn das Menschsein ist durch das Bloß-Menschliche aller Fragen und Antworten schon immer in diese eingegangen. Ebenfalls hat er uns zu verstehen gegeben, daß die Frage, was der Mensch sei, die Philosophie in eine Verlegenheit bringt, aus der sie niemals herauskommt. Es kann also nicht überraschen, wenn es ihr mit der Frage nach dem Sein ebenso ergeht.

Indem Kant diese Beziehung von Mensch und Metaphysik auf schwierigen, geschichtlich bedingten Wegen und auf gewiß nicht überall unanfechtbare Weise bedacht und verdeutlicht hat, hat er der Metaphysik weiter in ihre

---

(1) Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis, München 1955, S. 177

(2) Logik IX, 25; vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1929, §§ 36 ff.

Gestalt verholzen. Diesen Vorgang haben wir verfolgt am teleologisch-moralischen Gottesbeweis. Dieser nötigt zum Glauben an das Dasein Gottes. Die Nötigung jedoch wird als solche bloß erfahren und wirksam, wenn derjenige, dem der Beweis zugeschoben ist, sein Verhältnis zum Seienden überhaupt offen und sich ansprechbar hält, oder, wie Kant sagen würde, eine moralische Denkungsart pflegt.(1) Darin aber hat sich bereits die eigene personale Freiheit ausgewirkt, die selbst jedem Beweis von außen unzugänglich bleibt und sich allein durch ihre Offenheit zum Sein im ganzen bestimmt.

Insofern im tiefsten Ansatz jeder Metaphysik der freie, eine Geschichte lebende Mensch steht, kann sie als Wissenschaft nie ein abgeschlossenes Ganzes sein. Kant hat sie in einen Kreis eingeschlossen. Sie aber wird immer wieder über die Ufer treten.

---

(1) Jedem Beweis liegt im Menschen voraus "une certaine affirmation préalable", "la position d'un invariant", "la tradition spirituelle".  
G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, S. 231

## ANHANG

### Beobachtungen zur Textgeschichte

Kant hat mehrere Jahre hindurch mit Unterbrechungen an der Kritik der Urteilskraft gearbeitet. Das hat sich natürlich im Text ausgewirkt. Eine gewisse Kenntnis der Textgeschichte und überhaupt der Weise, wie Kant bei der Redaktion einer Schrift zu Werke ging, ist für die Interpretation unerlässlich. Giorgio Tonelli hat mit großer Sorgfalt diese historische Arbeit für uns geleistet.(1)

Im Januar 1790 war die dritte Kritik fertig, insgesamt 84 Bogen. Sie brauchte nur noch revidiert zu werden. Am 21. Januar 1790 wurden die ersten 40 Bogen, die die Kritik der ästhetischen Urteilskraft vermutlich bis zum § 50 enthielten, zum Druck abgesandt. Bis zum 9. Februar waren weitere 40 Bogen durchgesehen, die §§ 51 ff. bis § 86 oder 87. Sie wurden abgeschickt mit dem Vermerk, daß noch drei Bogen folgen würden. Aus diesen drei wurden im Laufe des nächsten Monats neun Bogen; sie gingen am 8. März ab. Am 22. März folgte die völlig neu geschriebene Einleitung und die Vorrede, insgesamt 12 Bogen.

An der dritten Sendung, zu der ein großer Teil der entscheidenden Texte unserer Arbeit gehört, läßt sich am deutlichsten erkennen, wie der Text der Kritik der Urteilskraft gewachsen ist. In vier Wochen verdreifachte sich der Umfang des Schlußteils. Man muß sich fragen, ob Kant den uns vorliegenden Text ganz neu geschrieben hat, oder ob die erwähnten drei Bogen ganz oder zum Teil darin aufgenommen wurden. Welche Stellen wären das, und welche Gesichtspunkte wären dabei maßgebend gewesen? Es ist fraglich, ob sich das je herausfinden läßt, und ebenso fraglich, ob mit diesem Wissen für unser Kantverständnis etwas Entscheidendes gewonnen wäre. Eines jedoch beleuchten diese historisch belegbaren Vorgänge der Redaktion: Es ist "eitel"(2), in Kants Werk alle

(1) G. Tonelli, *La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft*, Revue Internationale de Philosophie 8/1954/423-448

(2) "Premesso questo, appare quanto sia vano cercare di creare artificialmente in molte opere di Kant una inestistente congruenza assoluta di tutti i particolari, e insieme come sia ingiustificato il trasformare le evoluzioni e le oscillazioni in inconseguenze e contraddizione." (ebd. S. 427)

Einzelheiten in eine Harmonie und Bündigkeit hineinpressen zu wollen, die tatsächlich gar nicht vorhanden sind.

Leider geht Tonelli auf den Aufbau der Kritik der teleologischen Urteilskraft im einzelnen nicht ein, obgleich sich dort sehr interessante Spuren einer nachträglichen, ungeglätteten Revision des Manuskripts beobachten lassen. Das deutlichste Anzeichen davon ist wohl die Überschrift "Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft" und der daran anschließende § 79 "Ob die Teleologie als zur Naturlehre gehörend abgehandelt werden müsse"(1). In der zweiten Auflage hat Kant an der gleichen Stelle auch noch das Wort "Anhang" eingefügt. Das ist auffällig. Nirgendwo sonst wird die Methodenlehre im Anhang abgehandelt (2). Vermutlich wollte er auf diese Weise die spürbaren systematischen Mängel des Textes ein wenig mildern. Denn abgesehen von dem architektonischen Schönheitsfehler, daß die Methodenlehre (der Anhang) ungefähr 20 Seiten länger ist als die Analytik und Dialektik zusammen, liegt die Schwierigkeit vor, daß sich unmöglich alles folgende als Methodenlehre ansprechen läßt.

Das Programm der Methodenlehre wird im § 79 wie folgt vorgestellt: "...die Methode angeben, wie über die Natur nach dem Prinzip der Endursachen geurteilt werden müsse". Es ist zu fragen, in welchem der folgenden Paragraphen dies angegeben wird. Dazu erhalten wir den Hinweis, die Methodenlehre habe einen "wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auf das Verhältnis, welches die theoretische Naturwissenschaft in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann".

Wenn damit der Fragebereich der Methodenlehre abgesteckt ist, so gehört die ganze Abhandlung über die moralische Teleologie offensichtlich nicht zu ihr. Aber fragen wir zuvor, was denn auf jeden Fall diesem Programm entsprechend zur Methodenlehre zu zählen ist.

Von den §§ 80 und 81 könnte man annehmen, sie behandelten den Einfluß, "den die Teleologie auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft hat." Welche Rolle die §§ 82-84 in der Methodenlehre spielen, ist nicht sogleich ersichtlich. Jedoch kommt "das Verhältnis

---

(1) KdU 364; siehe die Übersicht der Titel der §§ 78-87, unten S. 151.

(2) vgl. KdU 261; hier wird in einem Anhang ausgeführt, daß es keine Methodenlehre des Geschmacks gibt.

der theoretischen Naturwissenschaft zur Theologie" ausgiebig in § 85 zur Sprache. Dennoch bleibt es merkwürdig, daß die Physikothеologie sofort in ihrer Gegenüberstellung zur Moraltheologie eingeführt wird; was vermuten läßt, daß der § 85 nicht unter dem Gesichtspunkt der Methodenlehre verfaßt worden ist. Entscheidend wird schließlich die Beobachtung, daß die §§ 80 und 81 in einem natürlichen Zusammenhang mit § 78 stehen. Dieser Zusammenhang ist unverkennbar.

Denn es fällt auf, daß der Anfang des § 80 nicht, wie man erwarten würde, den vorhergehenden § 79 weiterführt oder ganz neu zur Entwicklung einer Methodenlehre ansetzt. Statt dessen nimmt er den Schlußgedanken von § 78 auf und zwar fast wörtlich. Die beiden letzten Absätze des § 78 klingen aus mit "... unterordnen müssen."; und diese "notwendige Unterordnung" erscheint dann als Überschrift des § 80. Es ist nicht einzusehen, warum der Gedankengang durch den § 79 unterbrochen werden müsse.

Zu Beginn des § 81 nennt Kant ausdrücklich die Absicht, die er mit den beiden §§ 80 und 81 verfolgt. § 80 will beweisen, daß "der Mechanismus der Natur ... allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens zu denken". § 81 zeigt, daß "der bloße teleologische Grund ebensowenig hinlangt". Wenn das der Sinn der beiden Paragraphen ist, dann dienen sie nur einer Erhärtung des § 78. Denn dort finden wir bereits dieselben Feststellungen: ..."daß für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als eine absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der bloße Mechanismus der Natur zur Erklärung ... gar nicht hinlänglich sein könne" und daß ferner "ohne allen zu der teleologisch gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanismus der Natur der gleichen Erzeugung gar nicht als Naturprodukt beurteilt werden könnte."(1)

Folglich sehen wir uns veranlaßt, die §§ 78, 80 und 81 als eine ursprüngliche Einheit anzusehen, die das Verhältnis des mechanischen Prinzips zum teleologischen zum Thema hat. Der Parallelismus in den Überschriften kann diese Ansicht nur bekräftigen. Diese Einheit aber wird durch das Einschiebel "Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft" und den § 79 zerrissen.

---

(1) KdU 360

Bevor wir aus diesem Befund Folgerungen ziehen, wollen wir kurz den Aufbau der nächsten Abschnitte skizzieren. An die besprochenen Paragraphen schließen sich unvermittelt die §§ 82-84 an. Auch hier könnte man zunächst einen Bruch vermuten. Doch das wäre ein Irrtum. Denn wie wir im zweiten Kapitel gezeigt haben, führt der teleologische Gedanke mit Notwendigkeit in die Problematik des letzten Zwecks und des Endzwecks hinein. - Ebenfalls sieht man nicht ein, wie § 85 mit § 84 zusammenhängt, bevor es einem aufleuchtet, daß die §§ 85-87 ein durchgehender dreistufiger Ansatz zum Gottesbeweis sind. Dieser Überstieg in die Theologie aber muß sich an § 84 anschließen; denn er entspringt von selbst aus der Problematik des Endzwecks, wenn man sie ganz durchdenkt.

Bei dieser Textprüfung zielen wir keineswegs darauf ab, Kants endgültige Redaktion zu bekritiseln. Vielmehr soll gerade die kritische Textuntersuchung seine systematische Kraft sichtbar werden lassen. Bei freier Entwicklung der Gedanken und im langsam weiterschreitenden Fragen legt er eine ganz natürliche logische Gliederung in sein Werk. Die Strenge dieses sozusagen ungewollten Aufbaus tritt aber erst dort hell in die Erscheinung, wo die nachträglich redigierende Hand des geschulten Systematikers weniger glücklich ist und dahinter zurückbleibt. Das ist hier der Fall.

Um Kant gerecht zu werden, müssen wir auch die Schwierigkeit würdigen, vor die ihn hier die Durchgliederung seines Werkes stellte. Irgend eine Zäsur mußte er einfügen. Denn sonst hätte alles zur Dialektik gehört. Nun war aber die Auflösung der Antinomie grundsätzlich im § 78 geleistet. Wenn daher in einer Kritik auf die Dialektik in jedem Fall eine Methodenlehre folgen muß, dann war hier die am wenigsten ungünstige Stelle, sie anzukündigen.

Für die Interpretation ergibt sich aus diesen textgeschichtlichen Beobachtungen, daß alles darauf ankommt, Kants Gedankengang zu erfassen und festzuhalten. Denn die Kohärenz des Gedankens muß Richtmaß und Leitfaden sein, wo der Wortlaut des Textes uns im Unklaren zu lassen droht.(1)

---

(1) Tonelli bemerkt zu Kants Wortgebrauch: "Egli è ... di una esattezza e di una conseguenza (sui generis) estreme - nell'ambito di ciascuno fase del suo pensiero. Ma poichè queste fasi si susseguono molto rapidamente, e spesso nel corso di una stessa opera..." (a.a.O. S.427)

### Zum Vernunftglauben

Kants praktischer Glaube hat die widersprechendsten Deutungen erfahren. "Er ist theoretisch ebenso unbefriedigend wie praktisch belanglos; denn theoretisch bedeutet er nichts anderes als eine Erneuerung des aufklärerischen Deismus, praktisch aber gibt er Steine statt Brot."(1) Religionsgeschichtlich gesehen "ist Kants Lehre von den Postulaten ein durch den Pietismus vorbereiteter, ins Philosophische gewandelter Versuch, den Gegensatz zwischen der radikalen ethischen Norm und den begrenzten Möglichkeiten ihrer innerweltlichen Verwirklichung rational begreiflich zu machen. Das Postulat tritt an die Stelle der eschatologischen Spannung, in der man 'vom Ende her' lebt."(2)

In solchen Urteilen dürfte die eigentliche philosophische Kraft des kantischen Ansatzes unterschätzt sein. Eine angemessenere Aufnahme findet Kant in einem Zweig scholastischen Denkens, in dem man sich bemüht, "dem Grundzug des kantischen Philosophierens gerecht zu werden und es ... im scholastischen Raum fruchtbar werden zu lassen" (3). So versucht man, mit Hilfe der transzentalen Methode und in Verlängerung des kantischen Ansatzes thomistische Thesen neuzeitlich zu denken. Hier hat sich die Grundstruktur des kantischen Beweises, nun vielfach mit dem Namen P. Joseph Maréchal verknüpft, bis heute im lebendigen Philosophieren erhalten. Ein jüngst veröffentlichter Aufsatz dieser Schule schließt mit den Worten: "In strenger Anwendung der kantischen transzentalen Methode sind wir demnach zu Gott als dem Unbedingten der praktischen Vernunft gelangt. Seine Existenz ist ... die Bedingung der Möglichkeit der praktischen Vernunft und darum ebenso gewiß wie diese selbst."(4). Wenn das Dasein Gottes in Kants Vernunftglauben "nur ein wegen der Brüchigkeit einer Konstruktion bloß zu glaubendes Postulat" (5) ist, hat

(1) R. Kröner a.a.O. S. 207

(2) F. Delekat, Immanuel Kant, Heidelberg 1963, S. 307

(3) J. B. Lotz, Kant und die Scholastik heute, Vorwort S. V

(4) W. Brugger, Kant und das höchste Gut, Zeitschrift für philosophische Forschung 18/1964 / S. 61

(5) ebd.

W. Brugger tatsächlich einen bedeutsamen Schritt über Kant hinaus getan. Jedoch besitzt der praktische Glaube nach unserer Interpretation einen wesentlich größeren spekulativen Gehalt, als W. Brugger anzunehmen scheint.

Noch zu Kants Lebzeiten identifizierte Hegel im "Kritischen Journal der Philosophie" den Vernunftglauben mit dem ontologischen Gottesbeweis. Nach Hegel nämlich ist in dem praktischen Glauben "nichts anders ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, ... oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige, sowie allein wahre und philosophische erkennt."(1)

In anderer Hinsicht hat neuerdings J. Kopper auf die Verwandtschaft zwischen dem ontologischen und moralischen Gottesbeweis aufmerksam gemacht. Nachdem er sorgfältig die Ähnlichkeit der beiden Beweise dargelegt hat, kommt er zu dem Schluß, daß der moralische Gottesbeweis Kants "in seinem Grunde der gleiche Beweis ist wie der Anselms, der Beweis aus der Gegenwart Gottes in uns"(2). Nach Kopper argumentieren Anselm und Kant beide aus dem Denken, das Kant das transzendentale nennt, im Gegensatz zu Gaunilo und Thomas. Bei Anselm aber ist die Form des Beweises dem in ihm Gemeinten noch nicht adäquat; jedoch wird diese Inadäquatheit selbst nicht zum Problem. Kant dagegen hebt im Wissen um das Unbedingte den Anspruch der Begriffe, die vom Zufälligen herkommen, aufs Unbedingte in sich selbst auf und widerlegt damit die logisch-dogmatische Methode des anselmischen Beweises. Die Vernunft versteht ihr Ideal nun nicht mehr in der Weise der logischen Vernunft als eine begreifbare Idee, sondern sie begreift sich selbst aus ihrem Ideal als aus ihrem Grunde. Da die Spontaneität der Vernunft sich nur im moralischen Bereich rein betätigt - im Erkennen ist sie immer auch Rezeptivität-, gewinnt die Gotteserfahrung bei Kant die Gestalt eines moralischen Gottesbeweises. "Aber weder die Unangemessenheit

---

(1) Hegel, Glauben und Wissen, Hamburg 1962, S. 38

(2) J. Kopper, Bemerkungen zur Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises, Annales Universitatis Saraviensis 2/1953 / S. 209

der Form bei Anselm noch die Ausstoßung des Verstandeserkenntnisses bei Kant vermögen das anzutasten, was den Beweis eigentlich ausmacht, das Sichwissen der Vernunft in Gott."(1)

Zweifellos können derartige Gleichsetzungen nur mit äußerster Behutsamkeit vorgenommen werden. Aber der Versuch, Kants vielgeschmähten Gottesbeweis auf eine Stufe mit einem der Höhepunkte abendländischer Metaphysik zu stellen, ist schon in sich beachtenswert. Wir haben hier darauf hingewiesen, weil unser Verständnis des praktischen Glaubens im wesentlichen mit J. Koppers Interpretation übereinstimmt.

---

(1) J. Kopper, Der ontologische Gottesbeweis Anselms und der moralische Gottesbeweis Kants, Annales Universitatis Saraviensis 2/1953/S. 80

Literaturverzeichnis

Anton Antweiler

Der Zweck in Religion und Moral. Zu Kants "Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft"

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie  
4/1957/273-316

Bruno Bauch

Immanuel Kant  
Berlin 1921<sup>2</sup>

Paul Bommersheim

Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie  
Kant-Studien 32/1927/290-309

Walter Brugger

Kant und das höchste Gut  
Zeitschrift für philosophische Forschung 18/1964/50-61

Ernst Cassirer

Kants Leben und Lehre  
Berlin 1921

Friedrich Delekat

Immanuel Kant  
Heidelberg 1963

Martin Heidegger

Kant und das Problem der Metaphysik  
Frankfurt 1929

- Kants These über das Sein  
Frankfurt 1963

Heinz Heimsoeth

Studien zur Philosophie Immanuel Kants  
Köln 1956

- Wissen und Wille nach der Lehre Kants

Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus  
1923-26 Bd. 3 Heft 2/3 S.1-7

Dieter Henrich

Der ontologische Gottesbeweis

Tübingen 1960 SS. 137-188

- Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft

Die Gegenwart der Griechen, Tübingen 1960, SS. 77-115

Friedrich Kaulbach

Der Begriff des Standpunkts im Zusammenhang des Kantischen Denkens

Archiv für Philosophie 12/1964/14-45

Joachim Kopper

Der ontologische Gottesbeweis Anselms und der moralische Gottesbeweis Kants

Annales Universitatis Saraviensis 2/1953/73-80

- Bemerkungen zur Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises  
Annales Universitatis Saraviensis 2/1953/200-209

- Kants Gotteslehre

Kant-Studien 47/1955-6/31-61

- Kants Lehre vom Übergang als die Vollendung des Selbstbewußtseins der Transzentalphilosophie

Kant-Studien 55/1964/37-68

Richard Kroner

Von Kant bis Hegel

Tübingen 1961 2

Gerhard Lehmann

Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft

Berlin 1939

Johannes B. Lotz (hrsg. von)

Kant und die Scholastik heute

Pullach 1955

Gottfried Martin

Immanuel Kant

Köln 1951

Jean-Dominique Robert

Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu

Bruxelles 1962

John R. Silber

The Context of Kant's Ethical Thought

The Philosophical Quarterly 9/1959/193-207; 309-318

- The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined  
Kant-Studien 51/1959-60/85-101
- Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent  
The Philosophical Review 68/1959/469-492  
deutsch:  
Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant  
Zeitschrift für philosophische Forschung  
18/1964/386-407

Giorgio Tonelli

La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft

Revue Internationale de Philosophie 8/1954/423-448

- Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit  
in der Kritik der Urteilskraft  
Kant-Studien 49/1957-8/154-166

Hans Vaihinger

Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft

Stuttgart 1881

Lewis White Beck

A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason

Chicago 1960

Windelband - Heimsoeth

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie

Tübingen 195715

Max Wundt

Kant als Metaphysiker

Stuttgart 1924

Ferner:

- Aristoteles, Metaphysik  
Descartes, Meditationes  
- Regulae ad directionem ingenii  
Hegel, Glauben und Wissen  
Hume, A Treatise of Human Nature  
Leibniz, Monadologie  
Locke, An Essay concerning Human Understanding  
Marcel, Du refus à l'invocation  
Sartre, L'existentialisme est un humanisme  
- La nausée  
Wust, Ungewißheit und Wagnis

Übersicht der Titel der §§ 78 - 87 der KdU

§ 78: Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur

A n h a n g

Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft

§ 79: Ob die Teleologie als zur Naturlehre gehörend abgehandelt werden müsse

§ 80: Von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks

§ 81: Von der Beigesetzung des Mechanismus zum teleologischen Prinzip in der Erklärung eines Naturzweckes als Naturprodukt

§ 82: Von dem teleologischen System in den äußersten Verhältnissen organisierter Wesen

§ 83: Von dem letzten Zweck der Natur als eines teleologischen Systems

§ 84: Von dem Endzweck des Daseins einer Welt, d.i. der Schöpfung selbst

§ 85: Von der Physikotheologie

§ 86: Von der Ethikotheologie

§ 87: Von dem moralischen Beweis des Daseins Gottes

(Hervorhebung von mir)

## Lebenslauf

Am 27. Juli 1936 wurde ich als Sohn des Kreisoberinspektors Fritz Lenfers und seiner Ehefrau Margarete in Lüdinghausen geboren. Dort besuchte ich die Volksschule und das Gymnasium Canisianum, an dem ich Ostern 1955 die Reifeprüfung ablegte.

In den folgenden sechs Jahren studierte ich an den Ordenshochschulen der Gesellschaft der Missionare von Afrika ("Weiße Väter"), und zwar zunächst vier Semester Philosophie in Trier, anschließend acht Semester Theologie, davon zwei in /s-Heerenberg (Holland) und sechs am St. Edward's College in London. Im Wintersemester 1961/62 nahm ich in Rom an der P.U. Gregoriana erneut das philosophische Studium auf und erwarb dort im Sommersemester 1963 die Lizenz in Philosophie. Vom folgenden Wintersemester bis zum Sommersemester 1965 studierte ich an der Universität Köln Philosophie und Psychologie.

Meine Hochschullehrer waren in Rom die PP. O'Farrell, Kořinek, Selvaggi, Wetter, Nowlan, Caminero, Arnou, Morandini und Cronin. In besonderer Weise bin ich P. O'Farrell verpflichtet, der meine Lizenzarbeit leitete und mich dabei in die Problematik der Kritik der Urteilskraft einführte. In Köln waren meine Lehrer die Professoren Dr. Volkmann-Schluck, Dr. Landgrebe, Dr. Undeutsch und Privatdozent Dr. Janke. Professor Dr. Volkmann-Schluck regte die vorliegende Arbeit an und begleitete ihr Entstehen mit wohlwollender Aufmerksamkeit. Ihm gebührt mein aufrichtiger Dank.

An dieser Stelle sei auch allen Mitbrüdern, die mein Studium in vielfacher Weise gefördert haben, herzlich gedankt.

